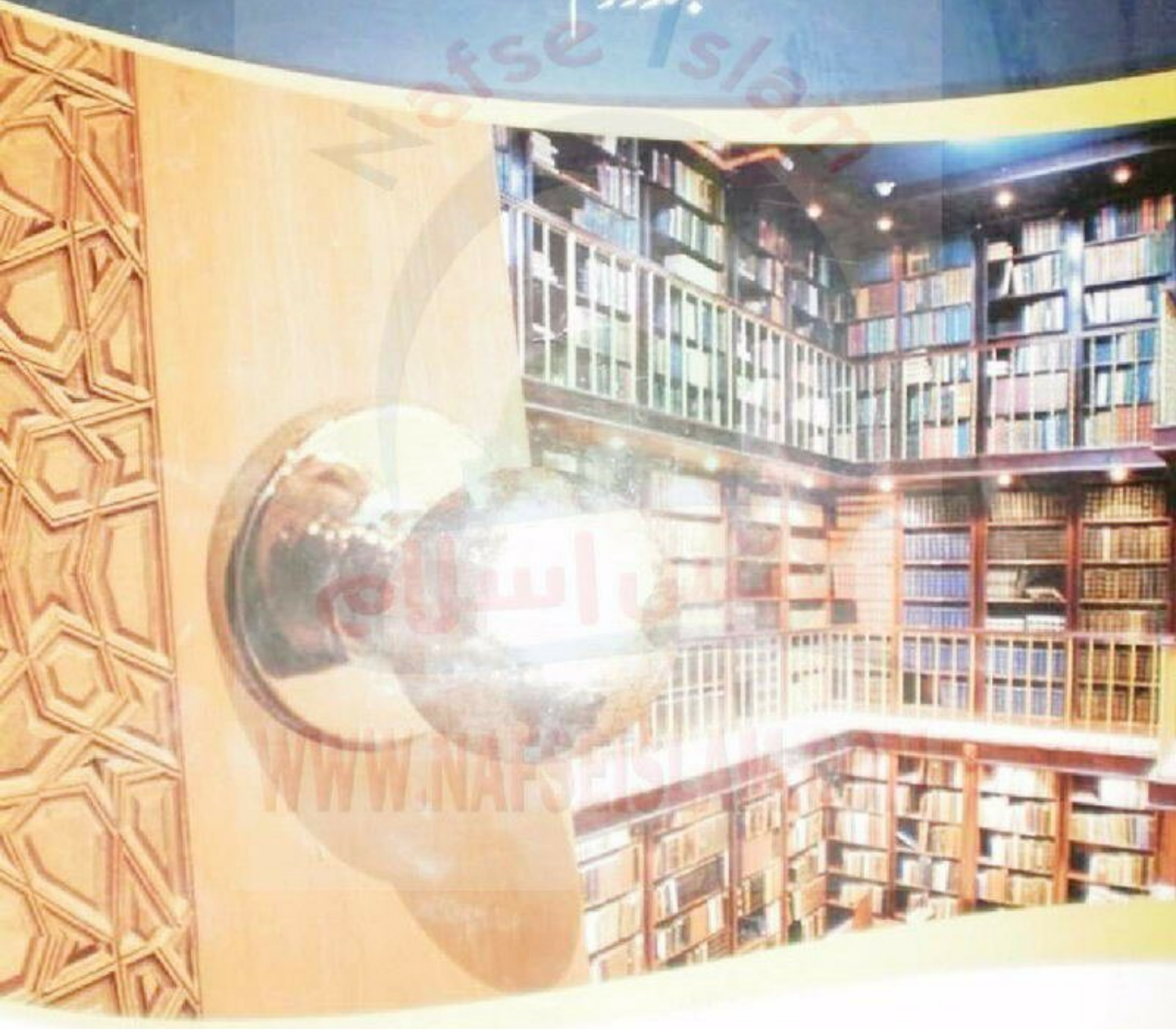
صحیفہ مجلس شرعی

جلد دوم



WWW.NAFSEISLAM.COM

ترتیب

محقق مسائل جدیدہ مفتی نظام الدین رضوی

دار النعمان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ

تو ضرور ان سے اس کی حقیقت جان لیتے یہ جو بعد میں استنباط کرتے ہیں۔

[النساء : ۸۳]

صحیفۂ مجلسِ شرعی

جلد دوم

مجلس شرعی کے فقہی سیمیناروں کے مقالات اور فیصلے

نقش اسلام
WWW.NAQSHEISLAM.COM

ترتیب

مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی

ناظم مجلس شرعی

ناشر

دار النعمان کراچی پاکستان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں۔

تفصیلات

نام کتاب : صحیح مجلس شرعی (جلد دوم)

ترتیب : محمد نظام الدین رضوی مصباحی

صفحات : 520

پروف ریڈنگ : مولانا ساجد علی مصباحی، مولانا عرفان عالم مصباحی
مولانا شاہد رضا مصباحی

ناشر : دار النعمان

طبع اول : جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ / مئی ۲۰۰۹ء
مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور

طبع ثانی : رمضان المبارک ۱۴۳۰ھ / ستمبر ۲۰۰۹ء

قیمت :

Nafse Islam
نفس اسلام
WWW.NAFSEISLAM.COM

دار النعمان کراچی پاکستان

اجمالی فہرست

ابتدائیہ (ص۱۲ تا ص۲۶)

(۱) کلمات طیبات (۲) مجلس شرعی اور مسائل جدیدہ (۳) شرعی بورڈ اور مجلس شرعی

خطبات (ص۲۷ تا ۴۲)

(۱) خطبہ استقبالیہ (۲) خطبہ صدارت ۱۴۱۴ھ (۳) خطبہ صدارت ۱۴۲۵ھ

فیصلے (ص۴۳ تا ص۵۰)

(۱) مشترکہ سرمایہ کمپنی میں شرکت (۲) دوامی اجارہ

(۳) اعضا کی پیوندکاری (۴) علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

پہلا باب : مشترکہ سرمایہ کمپنی میں شرکت (ص۵۱ تا ص۱۶۴)

(۱) خلاصۂ مقالات (۲) سوال نامہ (۳) مقالات

دوسرا باب : دوامی اجارہ (ص۱۶۵ تا ص۳۰۸)

(۱) سوال نامہ (۲) مقالات

تیسرا باب : علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال (ص۳۰۹ تا ص۴۱۰)

(۱) سوال نامہ (۲) مقالات

چوتھا باب : اعضا کی پیوندکاری (ص۴۱۱ تا ص۵۲۰)

(۱) سوال نامہ (۲) مقالات

WWW.NAFSEISLAM.COM

تفصیلی فہرست

ابتدائیہ

شمار	عناوین	اسمائے گرامی	صفحہ
۱	کلمات طیبات	سرپرست مجلس شرعی حضرت عزیز ملت دام ظلہ العالی	۱۲
۲	مجلس شرعی اور مسائل جدیدہ	صدر مجلس شرعی حضرت مولانا محمد احمد مصباحی دام ظلہ	۱۳
۳	شرعی بورڈ اور مجلس شرعی	ناظم مجلس شرعی محمد نظام الدین رضوی غفرلہ	۱۷

خطبات

۱	خطبۂ استقبالیہ	عزیز ملت حضرت مولانا عبد الحفیظ صاحب قبلہ دام ظلہ	۲۸
۲	خطبۂ صدارت ۱۴۱۴ھ	فقیہ الہند حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمہ اللہ تعالیٰ	۳۳
۳	خطبۂ صدارت ۱۴۲۵ھ	عمدۃ المحققین حضرت مولانا محمد احمد مصباحی دام ظلہ	۳۸

فیصلے

۱	مشترکہ سرمایہ کمپنی میں شرکت	۴۳
۲	دوامی اجارہ (پٹہ اور گیری کے احکام)	۴۶
۳	علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال	۴۷
۴	اعضا کی پیوند کاری	۴۹

پہلا باب : مشترکہ سرمایہ کمپنی

۱	خلاصۂ مقالات بعنوان مشترکہ سرمایہ کمپنی میں شرکت	حضرت علامہ محمد احمد مصباحی	۵۲
۲	تلخیص سوال نامہ بابت مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظام کار	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	۶۴

ارباب مقالات وآرا وفتاوی

شمار	اسمائے گرامی	منصب اور پتے	صفحہ
۱	حضرت علامہ قاضی عبد الرحیم بستوی	مفتی مرکزی دار الافتا، بریلی شریف	۷۶
۲	حضرت علامہ عبد الحکیم شرف قادری	شیخ الحدیث جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور، پاکستان	۷۷
۳	حضرت مولانا مفتی محمد ایوب نعیمی	استاذ ومفتی جامعہ نعیمیہ، مراد آباد	۷۹

WWW.NAFSEISLAM.COM

۴	محمد نظام الدین رضوی	رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۷۹
۵	حضرت مولانا مفتی مطیع الرحمٰن مضطر رضوی	پورنیہ	۱۲۰
۶	حضرت مولانا مفتی رحمت حسین کیسی	مہتمم تنظیم المسلمین، باکسی، پورنیہ	۱۲۸
۷	حضرت مولانا مفتی اختر حسین رضوی مصباحی	استاذ و مفتی دار العلوم رضویہ، کیتھون، کوٹہ، راجستھان	۱۲۹
۸	حضرت مولانا مفتی زین العابدین شمسی	صدر المدرسین جامعہ امداد العلوم، مظہنا، سدھارتھ نگر	۱۳۰
۹	جناب مولانا شمس الہدیٰ مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۱۳۰
۱۰	جناب مولانا مفتی محمد نسیم مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۱۳۲
۱۱	جناب مولانا مفتی آل مصطفیٰ مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو	۱۳۲
	مناقشہ		۱۳۶
	تنقیحی سوالات و مقالات بابت مشترکہ سرمایہ کمپنی		۱۳۸

ارباب تنقیحات

۱	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۱۳۹
۲	جناب مولانا مفتی شیر محمد خاں رضوی	استاذ دار العلوم امجدیہ، جودھ پور، راجستھان	۱۴۳
۳	جناب مولانا نصر اللہ نصر رضوی	استاذ مدرسہ عربیہ فیض العلوم، محمد آباد، مئو	۱۴۵
۴	جناب مولانا صدر الوری قادری	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۱۵۲
۵	جناب مولانا ابو الحسن مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو	۱۶۰

دوسرا باب : دوامی اجارہ

۱	سوال نامہ بابت خلو یا دوامی اجارہ	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	۱۶۶

اصحاب مقالات و آرا و فتاوی

شمار	اسمائے گرامی	منصب اور پتے	صفحہ
۱	حضرت مولانا مفتی محمد صالح قادری	استاذ دار العلوم مظہر اسلام، بریلی شریف	۱۷۲
۲	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ	۱۸۲

WWW.NAFSEISLAM.COM

۳	حضرت مولانا مفتی شفیق احمد شریفی	استاذ دار العلوم غریب نواز، الہ آباد	۲۱۴
۴	حضرت مولانا مفتی عنایت احمد تعیمی	صدر المدرسین الجامعۃ الغوثیہ، اترولہ، بلرام پور	۲۱۶
۵	حضرت مولانا مفتی محمد ایوب رضوی	استاذ دار العلوم منظر حق، ناندڑہ، امبیڈکر نگر	۲۱۸
۶	جناب مولانا مفتی اختر حسین	دار القضاء ادارہ شرعیہ، کیتھون، کوٹہ، راجستھان	۲۱۹
۷	جناب مولانا شمس الہدیٰ رضوی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ	۲۲۱
۸	جناب مولانا صدر الوری قادری مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو	۲۲۴
۹	جناب مولانا آل مصطفےٰ مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو	۲۴۰
۱۰	جناب مولانا مفتی عابد حسین مصباحی	استاذ فیض العلوم، جمشید پور	۲۵۷
۱۱	جناب مولانا صاحب علی رشیدی مصباحی	استاذ دار العلوم عزیزیہ، نچلول بازار، مہراج گنج	۲۶۴
۱۲	جناب مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	استاذ جامعہ عربیہ، ضیاء العلوم، پکی باغ، بنارس	۲۶۷
۱۳	جناب مولانا محمد انور نظامی مصباحی	استاذ مدرسہ فیض النبی، کنکھرہ، ہزاری باغ	۲۷۳
۱۴	جناب مولانا اختر حسین بستوی	استاذ دار العلوم ربانیہ، باندہ	۲۷۷

	تنقیحی سوالات و مقالات دوامی اجارہ	۲۸۰

ارباب تنقیحات

۱	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ	۲۸۱
۲	جناب مولانا صدر الوری رضوی مصباحی	استاذ مدرسہ عربیہ فیض العلوم، محمد آباد، مئو	۲۸۸
۳	جناب مولانا آل مصطفےٰ مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو	۲۹۲
۴	جناب مولانا صاحب علی رشیدی مصباحی	استاذ دار العلوم عزیزیہ، نچلول بازار، مہراج گنج	۳۰۱
۵	جناب مولانا مفتی محمد نسیم مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ	۳۰۲
۶	جناب مولانا اختر حسین قادری بستوی	استاذ دار العلوم ربانیہ، باندہ	۳۰۳
۷	جناب مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	استاذ جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، پکی باغ، بنارس	۳۰۶
۸	جناب مولانا محمد انور نظامی مصباحی	استاذ مدرسہ فیض النبی، کنکھرہ، ہزاری باغ	۳۰۷

تیسرا باب : علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

۱	سوال نامہ بابت علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	۳۱۰

اصحاب مقالات وآراوفتاوی

شمار	اسمائے گرامی	منصب اور پتے	صفحہ
۱	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	استاذ ورکن مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۳۱۵
۲	حضرت مولانا مفتی اختر حسین رضوی مصباحی	استاذ دار العلوم رضائے مصطفےٰ، گویان نگر، کوٹہ، راجستھان	۳۱۸
۳	حضرت مولانا مفتی عنایت احمد نعیمی	استاذ الجامعۃ الغوثیہ، اترولہ، بلرام پور	۳۱۹
۴	جناب مولانا شمس الہدیٰ رضوی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۳۲۱
۵	جناب مولانا مفتی بدر عالم مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۳۲۳
۶	جناب مولانا صدر الوری قادری مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۳۲۷
۷	جناب مولانا مفتی محمد نسیم مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۳۲۹
۸	جناب مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	استاذ جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس	۳۳۰
۹	جناب مولانا محمد سلیمان مصباحی	استاذ جامعہ عربیہ خیر آباد، سلطان پور	۳۳۵
۱۰	جناب مولانا محمد انور نظامی مصباحی	استاذ مدرسہ فیض الٰہی، گھوسی، ہزاری باغ	۳۳۶
۱۱	جناب مولانا عابد حسین مصباحی	استاذ مدرسہ فیض العلوم، جمشید پور	۳۳۵
۱۲	جناب مولانا اختر حسین بستوی	استاذ دار العلوم علیمیہ جمدا شاہی بستی	۳۳۶
۱۳	جناب مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی	استاذ مدرسہ اشرفیہ انوار العلوم، کھنڈا بازار، کشی نگر	۳۵۳
۱۴	جناب مولانا غلام حسین مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۳۵۵
۱۵	جناب مولانا ارشاد احمد رضوی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۳۵۷
۱۶	جناب مولانا محمد مسیح اللہ فیضی	استاذ مدرسہ فیض العلوم محمد آباد	۳۶۶
۱۷	جناب مولانا محمد ابو الحسن مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو	۳۶۷
۱۸	جناب مولانا جمال مصطفےٰ قادری مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۳۷۱
۱۹	جناب مولانا ڈاکٹر محب الحق رضوی	دار الشفا، گھوسی، مئو	۳۷۳

	تنقیحی سوالات ومقالات بابت علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال	۳۷۷

ارباب تنقیحات (بار اول)

شمار	اسمائے گرامی	منصب اور پتے	صفحہ
۱	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	استاذ ورکن مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۳۷۷
۲	حضرت مفتی مطیع الرحمن رضوی مظہر	صدر دارالافتاء بریلوی، پٹنہ	۳۸۸
۳	جناب مولانا مفتی بدر عالم مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۳۹۱
۴	جناب مولانا مفتی محمد نسیم مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۳۹۱
۵	جناب مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	استاذ جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، پکی باغ، بنارس	۳۹۲
۶	جناب مولانا ارشاد احمد رضوی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۳۹۳
۷	جناب مولانا محمد ابوالحسن مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو	۳۹۸

ارباب تنقیحات (بار دوم)

شمار	اسمائے گرامی	منصب اور پتے	صفحہ
۱	تاج الشریعہ حضرت علامہ اختر رضا خاں ازہری دامت برکاتہم العالیہ	بریلی شریف	۴۰۲
۲	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	استاذ ورکن مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۴۰۴
۳	جناب مولانا مفتی بدر عالم مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۴۰۸
۴	جناب مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	استاذ جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، پکی باغ، بنارس	۴۰۹
۵	جناب مولانا مفتی آل مصطفےٰ مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو	۴۱۰
۶	جناب مولانا اختر حسین قادری بستوی	استاذ دارالعلوم علیمیہ، جمدا شاہی بستی	۴۱۰
۷	جناب مولانا محمد ابوالحسن مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو	۴۱۰

چوتھا باب : اعضا کی پیوند کاری

۱	سوال جامعہ بابت اعضا کی پیوند کاری	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	۴۱۲

WWW.NAFSEISLAM.COM

اصحاب مقالات وآراوفتاوی

شمار	اسمائے گرامی	منصب اور پتے	صفحہ
۱	حضرت علامہ ڈوبہ مظفر حسین رضوی	استاذ دارالعلوم نور الحق، جے ڈی محمد پور، فیض آباد	۳۱۹
۲	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ	۳۳۰
۳	جناب مولانا مفتی اختر حسین رضوی مصباحی	استاذ دارالعلوم رضائے مصطفےٰ، دگیان نگر، کوچ	۳۳۳
۴	جناب مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی	استاذ جامعہ فیض العلوم محمد آباد گوہنہ، مئو	۳۳۳
۵	جناب مولانا شمس الہدیٰ رضوی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۳۳۷
۶	جناب مولانا نفیس احمد مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ	۳۴۱
۷	جناب مولانا صدر انوری قادری مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ	۳۴۷
۸	جناب مولانا آل مصطفےٰ مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو	۳۵۵
۹	جناب مولانا عبد الغفار عظمی مصباحی	استاذ دارالعلوم اشرفیہ ضیاء العلوم، رنج آباد، مئو	۳۶۰
۱۰	جناب مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	استاذ مدرسہ عربیہ ضیاء العلوم، بیگی باغ، بنارس	۳۶۶
۱۱	جناب مولانا مفتی عابد حسین مصباحی	استاذ فیض العلوم، جمشید پور	۳۷۰
۱۲	جناب مولانا محمد سلیمان مصباحی	استاذ جامعہ عربیہ، رنج آباد، سلطان پور	۳۷۱
۱۳	جناب مولانا محمد اختر کمال مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۳۷۱
۱۴	جناب مولانا غلام حسین مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۳۷۳
۱۵	جناب مولانا ارشاد احمد رضوی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۳۷۴
۱۶	جناب مولانا جمال مصطفےٰ قادری مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۳۸۴
۱۷	جناب مولانا ابو الحسن قادری مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو	۳۹۲
۱۸	جناب مولانا مسیح اللہ فیضی مصباحی	استاذ مدرسہ عربیہ فیض العلوم محمد آباد، مئو	۳۹۶
	تنقیحی سوالات بابت اعضا کی پیوند کاری		۳۹۸
	تنقیحی جوابات بابت اعضا کی پیوند کاری		۳۹۹

WWW.NAFSEISLAM.COM

تنقیحات (بار اول - و - بار دوم)

شمار	اصحاب تنقیحات و آرا	منصب اور پتے	صفحہ
۱	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	استاذ و رکن مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۴۹۹
۲	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	استاذ و رکن مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۵۰۷
۳	حضرت علامہ مفتی محمد مطیع الرحمن رضوی مدظلہ	ادارۂ شرعیہ، پٹنہ	۵۰۸
۴	جناب مولانا شمس الہدیٰ رضوی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۵۰۸
۵	جناب مولانا بدر عالم مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۵۰۹
۶	جناب مولانا آل مصطفیٰ مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو	۵۰۹
۷	جناب مولانا مفتی عزیز احسن رضوی	استاذ جامعہ قادریہ مظہر العلوم، علی پور، مالدہ، بنگال	۵۰۹
۸	جناب مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	استاذ جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، بنارس	۵۱۱
۹	جناب مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	استاذ جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، بنارس	۵۱۲
۱۰	جناب مولانا اختر کمال مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۵۱۲
۱۱	جناب مولانا ارشاد احمد رضوی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۵۱۴
۱۲	جناب مولانا محمد ابو الحسن مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی	۵۱۵
۱۳	جناب مولانا محمد ابو الحسن مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی	۵۱۸
۱۴	جناب مولانا محمد ناظم علی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۵۱۹
۱۵	جناب مولانا اختر حسین	استاذ دار العلوم علیمیہ جمدا شاہی بستی	۵۱۹

WWW.NAFSEISLAM.COM

Nafse Islam
نفس اسلام
WWW.NAFSEISLAM.COM

ابتدائیہ

کلمات طیبات

سرپرست مجلس شرعی حضرت عزیز ملت دام ظلہ العالی

باسمہ تعالیٰ وبکرم حبیبہ الاعلیٰ

مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ مبارک پور کا شعبۂ آفاق شعبہ ہے، اس کا بنیادی مقصد جدید فقہی مسائل کا اجتماعی حل اور نئے قارئین کی فقہی تربیت ہے، اس شعبے کا قیام ۱۴۱۳ھ/ ۱۹۹۲ء میں عمل میں آیا، مجلس شرعی کے پہلے سرپرست ونگراں شارح بخاری حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ تھے۔ ان کی حیات میں کئی کامیاب فقہی سیمینار ہوئے، ہمیں یقین ہے کہ ان کا روحانی فیضان آج بھی جاری ہے۔ مجلس شرعی کے اب تک سولہ فقہی سیمینار ہو چکے ہیں، سیمینار میں ہماری کوشش ہوتی ہے کہ زیادہ سے زیادہ تعداد میں ملک بھر سے نامور علما اور مفتیان کرام شریک ہوں، بفضلہ تعالیٰ ہم اپنے اس نشانے میں بڑی حد تک کامیاب ہیں۔ سیمینار میں مقالات کی تلخیص پیش کی جاتی ہے۔ تنقیح طلب امور پر اہل علم بحثیں کرتے ہیں پھر اتفاق رائے سے جو کچھ طے ہوتا ہے اسے فیصلے کے طور پر نوٹ کر لیا جاتا ہے۔ سیمینار کے فیصلے اور دیگر اہم تفصیلات ماہنامہ اشرفیہ میں سال بہ سال شائع کر دی جاتی ہیں۔

مقالات کی ترتیب واشاعت یقیناً بڑا محنت طلب کام ہے، مقالات کی پہلی جلد کئی سال پہلے منظر عام پر آ گئی تھی، اب یہ دوسری جلد "صحیفہ مجلس شرعی" کے نام سے آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ باقی مقالات کی تلخیص وترتیب کا کام بھی جاری ہے۔

پیش نظر صحیفہ میں حسب ذیل چار عنوانات پر مقالات اور متفقہ فیصلے شامل ہیں:

(۱) مشترکہ سرمایہ کمپنی (شرکت وسرمایہ کاری) (۲) دوامی اجارہ (پگڑی کے مسائل)

(۳) علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال (۴) اعضا کی پیوند کاری

سیمینار کے نظم ونسق اور مقالات کی ترتیب واشاعت میں سراج الفقہا حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب کا بنیادی کردار ہے، بڑی محنت اور سلیقہ مندی سے انھوں نے مقالات مرتب کیا ہے۔ مفتی صاحب موصوف جامعہ اشرفیہ کے صدر شعبۂ افتا اور مجلس شرعی کے ناظم ہیں، مولیٰ تعالیٰ انھیں صحت وسلامتی اور اسی عزم وحوصلے کے ساتھ تادیر سلامت رکھے، اسی کے ساتھ میں مجلس شرعی کے اراکین، مقالہ نگار حضرات اور سیمیناروں میں شریک ہونے والے علما اور مفتیان کرام کا بھی شکر گزار ہوں۔ اللہ تعالیٰ علمائے اہل سنت کو اپنے حفظ وامان میں رکھے اور انھیں دین متین کی مخلصانہ خدمت کی توفیق عطا فرمائے۔ رب قدیر مجلس شرعی اور الجامعۃ الاشرفیہ کے معاونین ومخلصین کو دارین کی سعادتوں سے سرفراز فرمائے۔ آمین بجاہ سید المرسلین علیہ الصلوٰۃ والتسلیم۔ ہمیں امید ہے کہ یہ صحیفہ انشاء اللہ اہل علم وافتا کے درمیان قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔

فقط دعا جو ودعا گو

عبد الحفیظ عفی عنہ

۴ر جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ/ ۳۰ر اپریل ۲۰۰۹ء

WWW.NAFSEISLAM.COM

مجلس شرعی اور مسائل جدیدہ

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی قدس سرہ (۱۲۷۲ھ ـــ ۱۳۴۰ھ) کی ذات علوم وفنون کا ایسا مخزن تھی جس سے ہر فن کے شاوروں کی رہنمائی اور دست گیری ہوئی، لیکن انھوں نے اصلاح عقائد اور اصلاح اعمال کو اپنے اشہب قلم کی خاص جولان گاہ بنایا۔ اسی لیے ہمیں عقائد وفقہ کے ابواب میں ان کے رشحات قلم کا عظیم ذخیرہ ملتا ہے۔

ان کی بارگاہ میں بہت سے نو پید امسائل بھی پیش کیے گئے اور انھوں نے اپنی خداداد فقاہت وبصیرت سے انھیں اس قدر مفصل اور مدلل طور پر حل کیا کہ دیکھنے والے ماہرین حیران وششدر رہ گئے۔ یہاں بطور نمونہ درج ذیل رسائل کا تذکرہ کافی سمجھتا ہوں:

① کفل الفقیہ الفاھم فی أحکام قرطاس الدراھم ۱۳۲۳ھ

پہلے سونے چاندی کے سکے اور کسی دھات کے پیسے چلتے تھے۔ جب کرنسی نوٹ معرض وجود میں آیا تو علماے مکہ مکرمہ نے اس سے متعلق کئی اہم سوالات مرتب کیے اور اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی خدمت میں پیش کیے۔ جواب میں مکہ مکرمہ کے اندر ہی اعلیٰ حضرت نے یہ رسالہ تصنیف کیا جس نے نوٹ سے متعلق تمام گوشوں کا بصیرت افروز حل پیش کر دیا۔

② الأحلی من السکر نظلۃ شکر رؤس ۱۳۰۳ھ

روسرل کی شکر صاف کرنے میں جانوروں کی ہڈیوں کا استعمال ہوتا تھا۔ اس کے باعث اس شکر کی طہارت و نجاست اور حلت وحرمت سے متعلق سوال ہوا۔ جواب تو مختصر ہے لیکن اس جواب کی تمہید وتحقیق میں جو مقدمات سپرد قلم ہوئے ہیں وہ بڑے مفصل، جامع اور حقائق افروز ہیں جن کی روشنی میں فقہاے شہر دوسرے مسائل کا حل تلاش کر سکتے ہیں۔

③ النہی والزجر لمن عمد مسی آذر ۱۳۱۱ھ

ڈاک کے ذریعہ روپے بھیجنے کے لیے جب "منی آڈر" کا سلسلہ جاری ہوا تو شرعی نقطۂ نگاہ سے اس کی حقیقت اور حکم کے بارے میں کئی سوالات رونما ہوئے۔ بعض ابناے زمانہ ان کے جواب میں بڑی بڑی عجیب عجیب باتیں لکھ گئے۔ لیکن اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا یہ رسالہ منی آڈر سے متعلق تمام گوشوں کا احاطہ کرتے ہوئے سب کا ایسا حکم واضح کرتا ہے جس کے سامنے آج موافق ومخالف سب کی گردنیں خم ہیں۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے بعد بھی نئے مسائل پیدا ہوتے رہے اور ان کے خوان علم سے فیض یافتہ فقہا ان کا شافی حل پیش کرتے رہے اور امت مسلمہ ان کے جوابات سے فیض یاب ہوتی رہی۔ اس سلسلے میں صدر الشریعہ علامہ امجد علی

اعظمی رضوی (۱۳۹۶ھ ـــ ۱۳۶۷ھ) اور مفتی اعظم علامہ شاہ مصطفیٰ رضا قادری بریلوی (۱۳۱۰ھ ـــ ۱۴۰۲ھ) رحمہما اللہ رحمۃً واسعۃً کے نام خاص طور سے پیش کیے جاسکتے ہیں۔

لیکن بیسویں صدی عیسوی کے اواخر تک معیشت، تجارت، صنعت وحرفت، طب وجراحت حتی کہ عبادت وغیرہ سے متعلق بھی نئے مسائل کی اس قدر کثرت ہوگئی کہ علمائے عصر کے لیے سب کو سمیٹنا اور ہر ایک کا تشفی بخش حل پیش کرنا دشوار ہوگیا خصوصاً انفرادی طور پر کسی مفتی کا ان سب سے عہدہ برآ ہونا بڑا سنگین مسئلہ بلکہ لاینحل عقدہ بن گیا۔

جب حکومت کے ساتھ تجارت، معیشت وصنعت، طبابت وغیرہ میدانوں میں مسلمانوں کا غلبہ تھا تو اہل اسلام بالعموم کسی پیش قدمی سے پہلے شرعاً اس کے جواز وعدم جواز پر بھی غور کر لیتے۔ اور عموماً اپنا قدم جواز ہی کی راہ میں اٹھاتے۔ اور اگر کسی نے کوئی غلط اقدام کیا تو علمائے عصر کی بروقت تنبیہ سے اس کا خاتمہ یا ہونے کی حد تک اس کی روک تھام ہو جاتی۔

لیکن جب ان سب میدانوں میں یہود ونصاریٰ کا غلبہ ہوا تو وہ جائز وناجائز کی پروا کیے بغیر بے شمار نئی نئی اسکیمیں اور نئی نئی صورتیں نکالنے اور دنیا بھر میں انھیں عام کرنے پر کمربستہ ہوگئے ـــ ان کے سامنے صرف نفع عاجل کا حصول ہے۔ شریعت سے انھیں کوئی سروکار نہیں۔ مسلم حکومتوں میں بھی شریعت کی گرفت ڈھیلی ہو چکی ہے۔ ساتھ ہی بلند ہمتی، صحیح منصوبہ بندی اور جائز کے ذریعہ ناجائز سے دلیرانہ مقابلے کا بھی فقدان ہے۔ اس لیے شرور ومفاسد کا دائرہ روز افزوں ہے۔ اور حق کی آواز نہایت مدھم اور کمزور۔

لیکن خدا کا شکر ہے کہ ان حالات میں بھی بہت سے مسلمان جائز وناجائز اور حلال وحرام کی تفریق کر کے جائز وحلال ہی کو اپنانے کا حوصلہ رکھتے ہیں مگر ان کے پاس شریعت کا علم نہیں۔ اس لیے شش وپنج میں مبتلا رہتے ہیں۔

اب شرعی وملی رہنماؤں کا یہ فریضہ ہوتا ہے کہ نئی نئی صورتوں کا ماہرانہ جائزہ لیں اور ان سے متعلق شرعی احکام واضح کر کے پریشان حال امت کی دست گیری فرمائیں۔

اسی ضرورت کا احساس کرتے ہوئے جامعہ اشرفیہ کے بانی اعلیٰ عزیز ملت حضرت مولانا شاہ عبدالحفیظ صاحب دام ظلہ نے جامعہ کے صدر شعبۂ افتا شارح بخاری حضرت مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ کو اس طرف متوجہ کیا اور کئی بار کی گفت وشنید اور تحریک واصرار کے بعد علمائے اشرفیہ کی ایک نشست میں ۲۳ جمادی الآخرہ ۱۴۱۳ھ مطابق ۱۹ دسمبر ۱۹۹۲ء کو مجلس شرعی کا قیام عمل میں آیا۔

حضرت شارح بخاری اس راہ کی مشکلات سے بخوبی آشنا تھے، اس لیے پیش قدمی میں انھیں سخت تامل تھا اور بعد کے تجربات نے تو سب پر واضح کر دیا کہ کیسی کیسی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے لیکن خدا کا شکر ہے کہ کام جاری ہے اور اہل اخلاص وعزیمت کی مساعی جمیلہ بار آور ہو رہی ہیں۔

سراج الفقہا حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صدر شعبۂ افتا، جامعہ اشرفیہ مبارک پور نے جب سے اس کی

"اشتراط الربح متفاوتا صحیح بخلاف اشتراط الخسران". (رد المحتار ص ۳۶۹، ج ۳)

اس کے علاوہ ترجیحی حصص والے شرکا کے لیے نفع کی مقدار متعین ہوتی ہے، مثلاً اتنے روپے پر اتنے روپے۔

جب کہ شرکت شرعی میں نفع کی مقدار متعین نہیں ہوتی بلکہ نفع جز شائع کے لحاظ سے ہوتا ہے اور نفع کی کوئی مقدار متعین کرنا ناجائز و باطل ہے، تنویر الابصار و کنز الدقائق میں ہے

"وتفسد باشتراط دراهم مسماة من الربح لأحدهما". (على هامش رد المحتار ص ۳۷۶، ج ۳/ على هامش البحر ص ۱۹۶، ج ۵)

ترجیحی حصص کس عقد میں داخل ہیں؟: مگر اب سوال یہ ہے کہ ترجیحی حصص عقود مشروعہ میں کس عقد کے تحت داخل ہیں؟

عقود مشروعہ کی تعریفات پر غور کرنے کے بعد یہ پتہ چلتا ہے کہ ترجیحی حصص "قرض" کے تحت داخل ہیں، تنویر الابصار میں قرض کی تعریف ان الفاظ میں ہے:

"عقد مخصوص يرد على دفع مال مثلي لآخر ليرد مثله". (على هامش الشامي ص ۱۹۶، ج ۴)

ترجیحی حصص والے مال مثلی نفع کی ایک متعین مقدار کی شرط کے ساتھ کمپنی کو دیتے ہیں اور کمپنی بھی انہیں نفع کی طے شدہ مقدار کے ساتھ دفع شدہ رقم کا مثل واپس کرتی ہے تو یہ قرض مشروط بالنفع ہوا جو عقد الشرع رہا ہے۔ "كل قرض جر نفعا فهو ربا". (الحدیث)

اس نظریہ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مساواتی حصص والے شرکا کے درمیان نفع اسی صورت میں تقسیم ہوتا ہے جب کی ترجیحی حصص والے شرکا کو مطمئن کر دیا جاتا ہے تو یا قرض کمپنی میں اتنا ہی نفع ہوا جتنا ترجیحی حصص والوں کے لیے طے ہوا ہے۔ تو سارا نفع انہیں لوگوں کو ہوگا اور مساواتی حصص والوں کو کچھ بھی نفع نہیں ملے گا اور یہ صورت یقیناً قرض بالبضاعت کی ہے، شرکت کی نہیں۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ "تفسد باشتراط دراهم مسماة من الربح لأحدهما" کے ذیل میں فرماتے ہیں:

"بيان الضابط ان شرط جزء معين من الربح لأحدهما يفسد باشتراط جميع الربح له على تقدير أن لا يظهر ربح إلا القدر المشترط له فالشركة لا تنعقد في الربح وذلك يخرجها إلى القرض أو البضاعة كما في الفتح".

اس ارشاد سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترجیحی حصص یا تو قرض کے تحت داخل ہیں یا بضاعت کے تحت۔ اگر قرض کے تحت داخل ہیں تو یہ مشروط بالنفع ہونے کی وجہ سے ربا ہے، لیکن اگر یہ بضاعت کے تحت داخل ہیں تو ان کے بھی جواز کا پہلو نظر آتا ہے، اس سلسلے میں ہم پہلے بضاعت کا مفہوم و ماہیت نظر ین کرتے ہیں۔ علامہ زین بن نجیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"أما البضاعة فلأنها معتادة في عقد الشركة و في القاموس: الباضع الشريك والمراد هنا دفع المال لآخر ليعمل فيه على أن يكون الربح لرب المال ولا شيء للعامل". (البحر الرائق ص ۱۹۱، ج ۵)

اور کنز الدقائق وغیرہ متون میں ہے:

ہیں۔ ذلک فضل اللہ یوتیہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم۔

مجلس شرعی کے اغراض ومقاصد میں سیمیناروں کے مقالات، ابحاث اور فیصلوں کی اشاعت بھی شامل ہے۔ پہلے سیمینار کے دو موضوعات [الکحل آمیز دوا، اور انشورنس] کے مقالات تو شائع ہو گئے۔ بعد کے سیمیناروں کی بحثوں کو کیسٹوں سے قلم بند کرنا بڑا دشوار ہوا اور تحویق در تحویق ہوتی گئی، یہاں تک کہ مزید سیمیناروں کے ساتھ خود مقالات ہی کا حجم بہت زیادہ ہو گیا۔ ہمتیں جواب دینے لگیں لیکن:

مشکلے نیست کہ آساں نہ شود ❁ مرد باید کہ ہراساں نہ شود

طے یہ ہوا کہ مقالات کو پانچ سو صفحات کی جلدوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ نظر ثانی کر کے قابل حذف چیزوں کو حذف کر دیا جائے تاکہ ضخامت کچھ کم ہو سکے اور قارئین بھی تشویش سے بچ سکیں۔ میری مصروفیات اور حال زار پر رحم کرتے ہوئے ارکان نے یہ سب کام ناظم مجلس کے ذمہ رکھا اور حسب ضرورت تعاون کا بھی وعدہ کیا۔ کمپوزنگ دو سال قبل شروع ہو گئی مگر یہ معمولات ومشاغل میں کبھی کمی تو ہوتی نہیں، کسی طرح ایک پروف ریڈنگ کے بعد مفتی صاحب نے تھوڑا تھوڑا وقت نکالا اور بڑی حد تک نظر ثانی وترتیب مکمل کر دی اور اب امروز وفردا میں کاپیاں پریس کے حوالے ہونے والی ہیں۔

مولا تعالیٰ اس مجموعے کو بہتر وحفیظ بنائے اور بقیہ جلدیں بھی جلد منظر عام پر لانے کی توفیق بخشے اور سب کو قبول عام وخاص سے سرفراز فرمائے۔ بجاہ سید العالمین صلی اللہ علیہ وعلیہم وعلی آلہ وصحبہ افضل الصلوات والتسلیم۔

آخر میں جامعہ اشرفیہ کے معزز ارکان، اساتذہ اور دیگر اسٹاف، خصوصاً مجلس شرعی کے ارکان، مجلس کے سیمیناروں میں شرکت فرما کر مجلس کے حوصلہ افزا مقالات اور کبھی بھی جہت سے مجلس کی عزت افزائی کرنے والے تلامذہ کی خدمات میں دل کی گہرائیوں سے ہدیۂ امتنان وشکر پیش ہے کیوں کہ مجلس کی فرحت افزا بہاروں میں کم وبیش سبھی کا حصہ ہے۔ رب تعالیٰ سب کو استقامت، عافیت اور دارین کی سعادتوں سے مالا مال فرمائے۔

محمد احمد مصباحی
صدر مجلس شرعی وصدر المدرسین
الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور

۵ر جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ
یکم مئی ۲۰۰۹ء بروز جمعہ

شرعی بورڈ - اور - مجلس شرعی

تشکیل اور سرگرمیاں

بسم اللہ الرحمن الرحیم

امام اہل سنت، مجدد دین وملت اعلیٰ حضرت امام احمد رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فقہی مسائل واحکام کی تنقیح وتحقیق کی جو شمع، جد وجہد اور اخلاص وللہیت کے روغن سے روشن کی تھی وہ آج بھی روشن وفروزاں ہے جس کا نظارہ "مصباح العلوم" کے بام ودر سے ہر صاحب نظر کر سکتا ہے۔

امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان ایک عبقری فقیہ تھے اور فتاویٰ رضویہ آپ کا بے مثال فقہی کارنامہ ہے جس کی عظمت کا سکہ ہر طرف جما ہوا ہے، آپ کے مبسوط فتوی کفل الفقیہ الفاھم کی گونج آج بھی اکناف عالم میں سنی جاتی ہے۔ اس طرح تنہا امام احمد رضا علیہ الرحمہ کی فقہی تحقیقی خدمات سے ایک عالم فیض یاب ہو رہا ہے، مگر نت نئے مسائل روز بروز پیدا ہوتے رہے اور آج بھی پیدا ہو رہے ہیں جن کے احکام کی تحقیق بعد کے علما کی ذمہ داری ہے، یہ ذمہ داری امام موصوف کے فیض یافتہ تلامذہ وخلفا نے اچھی طرح پوری کی اور اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کی جانشینی و خوشہ چینی کا حق ادا کیا۔ پھر حالات نے کروٹ لی اور چودھویں صدی ہجری کے اوائل تک آپ کے تلامذہ جو صف اول کے علما واکابر اہل سنت سے تھے اللہ کو پیارے ہو گئے تو ایسا محسوس ہوتا تھا کہ فقہ کی دنیا میں سناٹا چھا جائے گا، اور نئی پود نو پید امسائل کے تنقیح قبول کرنے کی ہمت نہ کر سکے گی۔ ایسے وقت میں جامعہ اشرفیہ نے پہلے "شرعی بورڈ" پھر "مجلس شرعی" کی تشکیل کا اعلان کر کے نوجوان نسل میں خود اعتمادی کی روح پھونک دی اور ان کو پورے عزم وحوصلہ کے ساتھ میدان عمل میں اتار دیا۔

کل ہند شرعی بورڈ: جدید مسائل کے حل کے لیے ۳ ربیع الاول ۱۴۰۵ھ مطابق ۲۲ جولائی ۱۹۸۵ء کو "کل ہند شرعی بورڈ" کا قیام عمل میں آیا جو تین ارکان پر مشتمل تھا۔ ابتداءً بحث کے لیے دو موضوعات منتخب ہوئے تھے رویت ہلال اور لاؤڈ اسپیکر پر نماز۔ سوال نامہ رئیس القلم حضرت علامہ ارشد القادری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے مرتب فرمایا تھا جسے اپنے مکتوب کے ساتھ انھوں نے علمائے کرام کی خدمات میں ارسال کیا تھا اور بیرون ملک کے علما سے حضرت مولانا محمد احمد مصباحی صدر المدرسین مدرسہ فیض العلوم محمد آباد گوہنہ نے رابطہ کیا۔ تفصیل کے لیے ہم یہاں حضرت رئیس القلم علیہ الرحمہ کا مکتوب گرامی مع اسمائے ارکان، انھیں کے الفاظ میں پیش کرتے ہیں۔

"رویت ہلال اور نماز میں لاؤڈ اسپیکر کے استعمال کے سوال پر پورے ملک میں مسلمانان اہل سنت کو جن

مشکلات اور افتراق و انتشار کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے آپ اس سے ناواقف نہیں ہیں۔ یہاں تک کہ کئی مسجدیں اور عیدگاہیں ہمارے قبضے سے صرف اس لیے نکل گئیں کہ ہمارے ائمہ ریڈیو کے اعلان پر عید کی نماز پڑھانے کے لیے تیار نہیں ہوئے اور نماز میں لاؤڈ اسپیکر کے استعمال سے انھوں نے انکار کر دیا۔

وقت کے انہی اہم سوالات پر غور کرنے کے لیے ۳ر ذی قعدہ ۱۴۰۵ھ مطابق ۲۲ر جولائی ۱۹۸۵ء کو الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور میں مشاہیر علماے اہل سنت کی ایک مجلس شوریٰ زیر صدارت قائم مقام مفتی اعظم ہند حضرت علامہ اختر رضا خاں ازہری منعقد ہوئی۔ جس میں مذکورہ بالا مسائل کو شرعی اصولوں کی روشنی میں حل کرنے کے لیے ۳۰ر مفتیان کرام پر مشتمل ایک شرعی بورڈ کی تشکیل عمل میں لائی گئی۔ استفتا کے لیے بورڈ کے ارکان اور ملک و بیرون ملک کے مفتیوں کے ساتھ رابطہ قائم کرنے کی ذمہ داری کاتب الحروف ارشد القادری کو اور عرب ملکوں کے ساتھ رابطہ قائم کرنے کی ذمہ داری مولانا محمد احمد مصباحی کو سونپی گئی۔

یہ بھی طے پایا کہ ۱۵ر صفر المظفر مطابق ۳۰ر اکتوبر کو بورڈ کی پہلی میٹنگ بنارس میں رکھی جائے اور اس میں سارے فتاوے سامنے رکھ کر کوئی متفقہ فیصلہ کیا جائے۔ قرارداد کے مطابق اس خط کے ہمراہ ایک استفتا اور بورڈ کے ارکان کی فہرست حاضر کر رہا ہوں۔ ازراہ کرم ۳۰ر ستمبر ۱۹۸۵ء تک استفتا کا جواب ارسال فرما دیں تاکہ ۳۰ر اکتوبر کی میٹنگ میں پیش کرنے کے لیے ہم اس کا خلاصہ مرتب کر سکیں دو مہینے کی طویل مدت میں فقہ حنفی کے ذخائر اور اعلیٰ حضرت کے فتاوے کو کھنگال کر استفتا کا ایسا جواب مرحمت فرمائیں کہ مسائل کا حل تلاش کرنے میں آسانی ہو۔ خدا کے لیے ایسا ہرگز نہ کریں کہ جواب ہی سے ہمیں محروم کر دیں۔ والسلام

آپ کا مخلص

ارشد القادری کنوینر شرعی بورڈ

اسمایے گرامی مفتیان کرام اہل سنت ارکان شرعی بورڈ: (۱) جانشین حضور مفتی اعظم حضرت علامہ اختر رضا خاں ازہری (۲) شارح بخاری حضرت علامہ مفتی شریف الحق صاحب صدر مفتی الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور (۳) بحر العلوم حضرت علامہ مفتی عبد المنان صاحب شیخ الحدیث شمس العلوم گھوسی ضلع اعظم گڑھ (۴) محدث کبیر حضرت علامہ ضیاء المصطفیٰ صاحب قادری شیخ الحدیث اشرفیہ مبارک پور۔ (۵) شیخ الاسلام حضرت علامہ سید شاہ محمد مدنی میاں صاحب مدنی مینشن اپوزٹ پریس کالج احمد آباد (۶) حضرت مولانا مفتی اشفاق حسین صاحب نعیمی مفتی راجستھان دار العلوم اسحاقیہ جودھپور (۷) حضرت مولانا فضل کریم صاحب قاضی ادارہ شرعیہ بہار، سلطان گنج، پٹنہ (۸) حضرت مولانا قاضی عبد الرحیم صاحب مرکزی دار الافتا ۸۲ سوداگران، بریلی شریف (۹) حضرت مولانا مفتی محمد عارف صاحب رضوی جامعہ منظر اسلام سوداگران، بریلی شریف (۱۰) حضرت مولانا مفتی محمد ایوب

صاحب جامعہ نعیمیہ دیوان بازار مرادآباد (۱۱) شمس العلما حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب شیخ الحدیث فیض العلوم جمشید پور (۱۲) حضرت مولانا مفتی غلام محمد خاں صاحب رضوی مہتمم دارالعلوم امجدیہ، ناگپور (۱۳) حضرت مولانا مفتی جلال الدین صاحب امجدی دارالعلوم فیض الرسول براؤں شریف بستی (۱۴) حضرت مولانا مفتی محمد نظام الدین صاحب نائب مفتی الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور (۱۵) حضرت مولانا مفتی محمد اعظم صاحب مدرسہ مظہر اسلام مسجد بی بی جی بہاری پور، بریلی (۱۶) حضرت مولانا مفتی عبید الرحمن صاحب درگاہ شریف چھٹی بازار، پورنیہ (۱۷) حضرت مولانا خواجہ مظفر حسین صاحب دارالعلوم غریب نواز مرزا غالب روڈ، الہ آباد (۱۸) حضرت مولانا مفتی عاشق الرحمن صاحب جامعہ حبیبیہ دریا گنج الہ آباد (۱۹) حضرت مولانا مفتی محمد محبوب صاحب اشرفی انجمن معین الاسلام پرانی بستی شہر بستی (۲۰) حضرت مولانا خادم رسول صاحب جامعہ حمیدیہ رضویہ مدن پورہ بائیہ وارانسی (۲۱) حضرت مولانا سید حامد میاں صاحب مہتمم دارالعلوم محمدیہ باولا مسجد، دائل روڈ بمبئی (۲۲) حضرت مولانا مفتی عبدالجلیل صاحب جامع اشرف کچھوچھہ شریف (۲۳) حضرت مولانا مفتی مطیع الرحمن صاحب مدرسہ حنفیہ کھگوا کشن گنج (۲۴) حضرت مولانا اعجاز احمد صاحب دارالعلوم تدریس الاسلام بسڈیلہ چائی کلاں بستی (۲۵) حضرت مولانا سید اصغر امام صاحب جامعہ فاروقیہ ریوڑی تالاب بنارس (۲۶) حضرت مولانا محمد احمد صاحب مصباحی مدرسہ فیض العلوم محمد آباد گوہنہ ضلع اعظم گڑھ (۲۷) حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن صاحب دارالعلوم شاہ عالم احمد آباد (۲۸) حضرت مولانا مفتی رجب علی صاحب رضوی مدرسہ عزیز العلوم ناناپارہ ضلع بہرائچ (۲۹) حضرت مولانا مفتی محمد یامین صاحب جامعہ حمیدیہ رضویہ بائیہ مدنپورہ وارانسی (۳۰) حضرت مولانا مفتی محمد میاں صاحب دہلوی مسجد شیخان باڑہ ہندو راؤ، دہلی۔

ارشد القادری، کنوینر شرعی بورڈ

۲۷ر جولائی ۱۹۸۵ء

(ماہنامہ اشرفیہ شمارہ جولائی، اگست ۸۵ء)

کل پندرہ مقالات و فتاوی بورڈ کو موصول ہوئے اور بحث و تمحیص کے لیے مختلف اوقات میں چار نشستیں ہوئیں۔ بالفاظ دیگر چار فقہی سیمینار ہوئے۔

پہلی نشست : ۱۵ر صفر ۱۴۰۶ھ مطابق ۳۰ر اکتوبر ۱۹۸۵ء بمقام جامعہ حمیدیہ بنارس

دوسری نشست : ۳ر ۴ر ذوقعدہ ۱۴۰۶ھ مطابق ۱۱ر ۱۲ر جولائی ۱۹۸۶ء بمقام جامعہ اشرفیہ مبارک پور

تیسری نشست : ۲۶ر ۲۷ر ۲۸ر ۲۹ر جمادی الاولی ۱۴۰۷ھ مطابق ۲۷ر ۲۸ر ۲۹ر ۳۰ جنوری ۱۹۸۷ء بمقام جامعہ اشرفیہ مبارک پور

چوتھی نشست : اوائل ذوقعدہ ۱۴۰۷ھ بمقام جامعہ اشرفیہ مبارک پور

بحثیں بہت ہوئیں مگر کسی بھی مسئلے پر تمام علماے کرام کا اتفاق نہ ہو سکا۔ اس لیے **نتیجۂ بحث** کے عنوان سے خلاصۂ بحث کو نوٹ کر لیا گیا جو ایک نفیس تحقیق ہے۔

زیادہ تر ارکان نے ان نشستوں میں شرکت نہ فرمائی اور قلمی تعاون بھی حوصلہ افزا نہ تھا، اس لیے یہ سہ پیدہ سحر ایک بار پھر ابر آلود ہو گیا، معتمد کل ہند شرعی بورڈ و نائب مفتی اعظم ہند حضرت مولانا مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی ایک رپورٹ سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ آپ رقم طراز ہیں:

"حسب اعلان ۱۲/ جولائی ۱۹۸۶ء مطابق ۳ رمضان ۱۴۰۶ھ شرعی بورڈ کی میٹنگ حضرت صدر الشریعہ قدس سرہ کے عرس مبارک کے بعد جامعہ اشرفیہ میں ہوئی جس میں مندرجہ ذیل علمائے کرام نے شرکت فرمائی۔

(۱) علامہ ارشد القادری صاحب (۲) مفتی عبد المنان صاحب (۳) علامہ ضیاء المصطفیٰ صاحب (۴) مفتی جلال الدین صاحب (۵) مولانا محمد محبوب اشرفی صاحب (۶) مولانا اعجاز احمد صاحب (۷) مولانا خواجہ مظفر حسین صاحب (۸) مولانا محمد احمد صاحب مصباحی (۹) مولانا عبید الرحمن صاحب (۱۰) مولانا مجیب اشرف صاحب (۱۱) مولانا نظام الدین صاحب (۱۲) مولانا مطیع الرحمن صاحب مضطر۔

شرعی بورڈ کے تیس ممبران میں سب کو مدعو کیا گیا مگر شرکا کی تعداد اوپر مذکور ہے جو بہت ہی حوصلہ شکن ہے۔ مدعو حضرات میں سے مولانا قاضی عبد الرحیم صاحب، مولانا محمد عارف صاحب نے معذرت تحریر فرما دی، بقیہ حضرات نے دعوت نامے کا جواب دینا بھی گوارا نہیں فرمایا۔

اس صورت حال میں ہم شرکا کے بے حد ممنون ہیں کہ اس سرد مہری کے دور میں انھوں نے سفر کی صعوبتیں برداشت کیں۔ اپنا قیمتی وقت دیا اور اپنی رائے عالی سے نوازا۔" (ماہنامہ اشرفیہ شمارہ اگست ۱۹۸۶ء ص ۳۰)

اس کے بعد ہمارے ملک کی علمی دنیا میں تقریباً سات سال تک سناٹا چھایا رہا اور اجتماعی طور پر مسائل کے حل کے لیے کہیں سے کوئی پیش رفت نہ ہوئی، آخر کار پھر یہ کام وہیں سے شروع ہوا جہاں پر سب کی نگاہیں لگی ہوئی تھیں یعنی منارۂ علم و دانش جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ اس کے لیے پہلے شرعی بورڈ کی ناکامی کے اسباب کا جائزہ لیا گیا، پھر وہ خطوط متعین کیے گئے جن پر چل کر فقہی مذاکرات کو کامیابی سے ہم کنار کیا جا سکتا تھا مگر اس کے لیے عظیم سرمایہ کی ضرورت تھی، بھلا ہو حضرت عزیز ملت دام ظلہ العالی کا کہ انھوں نے بڑی فراخ دلی کے ساتھ نہ صرف یہ کہ عظیم سرمایہ کی فراہمی کا بار اپنے ذمہ لیا بلکہ مجلس شوریٰ میں ایک تجویز کے ذریعہ اسے منظور کرا کے اسے جامعہ اشرفیہ کے ایک شعبہ کی حیثیت دے دی اور اس کے لیے ایک بجٹ بھی منظور ہو گیا۔ یہ وقت کا انتہائی ضروری، بہت ہی مفید اور دانش مندانہ قدم تھا، اس کے لیے حضرت عزیز ملت پھر ہماری مجلس شوریٰ، پوری جماعت کی طرف سے لائق ستائش ہیں،

فجزاهم الله تعالى خير الجزاء۔

مجلس شرعی کا قیام: پھر اسے عملی جامہ پہنانے کے لیے حضرت عزیز ملت نے علماے اشرفیہ کی ایک نشست منعقد کی، اور آخر کار ۲۳ر جمادی الآخرہ ۱۴۱۳ھ مطابق ۱۹ر دسمبر ۱۹۹۲ء بروز شنبہ کو مجلس شرعی کا قیام عمل میں آ گیا جس ذیل علماے کرام اس کے ارکان منتخب ہوئے:

(۱) عزیز ملت حضرت مولانا عبد الحفیظ صاحب قبلہ دامت برکاتہم القدسیہ	سرپرست
(۲) نائب مفتی اعظم ہند حضرت مولانا مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ	سرپرست
(۳) محدث کبیر حضرت علامہ ضیاء المصطفیٰ صاحب قبلہ قادری دام ظلہ العالی	صدر مجلس
(۴) حضرت مولانا محمد احمد مصباحی صاحب قبلہ استاذ دار العلوم اشرفیہ	رکن
(۵) محمد نظام الدین رضوی استاذ و مفتی دار العلوم اشرفیہ	رکن
(۶) جناب مولانا محمد معراج القادری صاحب استاذ و مفتی دار العلوم اشرفیہ	رکن
(۷) جناب مولانا محمد نسیم صاحب شعبۂ دار الافتاء دار العلوم اشرفیہ	رکن
(۸) جناب مولانا محمد آل مصطفیٰ صاحب استاذ دار العلوم امجدیہ گھوسی	رکن

مجلس شرعی کے اغراض و مقاصد یہ تھے:

(۱) سراج الامۃ، امام اعظم ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ والرضوان اور آپ کے اصحاب کی "سنت تدوین فقہ" کا احیا اور جدید تقاضوں کے مطابق فقہی احکام کی جامع کتابوں کی تالیف (۲) تولید مسائل کا شرعی حل تلاش کرنا اور اس کے لیے مجلس مذاکرہ کا انعقاد (۳) نوجوان علما کی فقہی تربیت، تاکہ مستقبل قریب میں بالغ نظر فقہا کا گروہ تیار ہو سکے (۴) مجلس کے تحت تالیف شدہ کتب و رسائل، حل شدہ مسائل، منتخب مقالات و مباحث اور اس کے کاموں سے متعلق مفید معلومات کی اشاعت۔

الحمد للہ مجلس اپنے مقاصد میں کامیاب ہے خاص کر تیسرے مقصد میں اس کی کامیابی کا نظارہ کسی بھی سیمینار کی بحثوں میں کیا جا سکتا ہے، دوسرے مقصد میں اس کی کامیابی کی دلیل سولہ فقہی سیمینار اور چالیس فیصل شدہ مسائل ہیں۔

❁ ۱۲ر اگست ۱۹۹۷ء کو مجلس عاملہ کے ارکان میں درج ذیل حضرات کا اضافہ ہوا۔

۱- جناب مولانا عبد الحق رضوی صاحب	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور
۲- جناب مولانا بدر عالم صاحب	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور
۳- جناب مولانا صدر الوری صاحب	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور
۴- جناب مولانا ارشاد احمد رضوی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

❁ ۱۸ر رجب ۱۴۱۸ھ مطابق ۱۹ر نومبر ۱۹۹۷ء بدھ کی صبح مجلس شرعی کے ارکان کی ایک نشست ہوئی جس

میں ایک تجویز کے تحت طے ہوا کہ احسن العلما علیہ الرحمہ کے صاحبزادے حضرت سید شاہ محمد امین میاں صاحب سجادہ نشین خانقاہ برکاتیہ مارہرہ مطہرہ، ضلع ایٹہ، یوپی کو بھی مجلس شرعی کا رکن منتخب کیا گیا اور ان کی رکنیت کی توثیق کی گئی۔

ارکان مجلس کا انتخاب جدید: ۲ر محرم ۱۴۲۵ھ مطابق ۲۳ر فروری ۲۰۰۴ء دوشنبہ کو بعد مغرب علماے اشرفیہ کی ایک نشست حضرت سربراہ اعلیٰ صاحب دام ظلہ العالی کی صدارت میں منعقد ہوئی جس میں مجلس شرعی کی سرگرمی کو بروے کار لانے پر غور ہوا۔

حضرت سربراہ اعلیٰ صاحب نے فرمایا کہ بعض جگہیں خالی ہوگئی ہیں اور بعض حضرات دلچسپی نہیں لے رہے ہیں اس لیے ایک کمیٹی از سر نو بنانے کی ضرورت ہے۔ اس تجویز کے تحت مجلس کے ارکان کا انتخاب جدید ہوا جو حسب ذیل ہے۔

(۱) امین ملت حضرت سید شاہ محمد امین میاں برکاتی دام ظلہ العالی	سرپرست مجلس شرعی
(۲) حضرت سربراہ اعلیٰ صاحب	سرپرست مجلس شرعی
(۳) حضرت مولانا محمد احمد مصباحی صاحب	صدر مجلس شرعی
(۴) محمد نظام الدین رضوی	ناظم مجلس شرعی
(۵) حضرت مولانا نصیر الدین صاحب عزیزی	رکن مجلس شرعی
(۶) مولانا عبد الحق رضوی	رکن مجلس شرعی
(۷) مولانا شمس الہدیٰ	رکن مجلس شرعی
(۸) مولانا مبارک حسین مصباحی	رکن مجلس شرعی
(۹) مولانا بدر عالم	رکن مجلس شرعی
(۱۰) مولانا صدر الوریٰ	رکن مجلس شرعی
(۱۱) مولانا محمد نسیم	رکن مجلس شرعی
(۱۲) مولانا آل مصطفیٰ	رکن مجلس شرعی
(۱۳) مولانا نفیس احمد	رکن مجلس شرعی

۱۹ر تا ۲۲ر رجب ۱۴۱۵ھ مطابق ۲۳ر تا ۲۶ر دسمبر ۱۹۹۴ء جمعہ تا دوشنبہ دوسرا فقہی سیمینار منعقد ہوا۔ پھر ایک عرصہ تک یہ سلسلہ موقوف رہا اور تقریباً تین سال بعد ۱۱ر ۱۲ر ۱۳ر جمادی الاولیٰ مطابق ۱۴ر ۱۵ر ۱۶ر ستمبر ۱۹۹۷ء اتوار، پیر، منگل کو تیسرا سیمینار منعقد ہوا، حضرت شارح بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی تجویز پر تیسرے سیمینار سے پہلے کسی وقت حضرت مولانا محمد احمد مصباحی دام ظلہ العالی نائب صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ مبارک پور کا ناظم مجلس شرعی کی حیثیت سے انتخاب عمل میں آیا جو جہد مسلسل اور عمل پیہم کے خوگر اور اخلاص کے ساتھ دین کا کام کرنے والے باذوق عالم دین ہیں،

WWW.NAFSEISLAM.COM

پھر کیا تھا فقہی سیمیناروں کا ایک زریں سلسلہ قائم ہو گیا، جیسے مجلس شرعی میں کسی نے نئی روح پھونک دی ہو، صرف ڈھائی سال کے عرصے میں سات سیمینار ہوئے۔ تیسرا سیمینار جمادی الاولی ۱۴۱۸ھ میں ہوا تھا اور نواں سیمینار ذی قعدہ ۱۴۲۰ھ میں۔ مولانا موصوف نے خود بھی کافی محنت کی اور مقالہ نگاروں سے بھی خوب محنت کرائی یعنی حقیقی مفہوم میں عرق ریزی ہوئی۔ میں عصر اور مغرب کے درمیان کوئی تحریری کام نہیں کرتا لیکن اچھی طرح یاد ہے کہ عرف و تعامل کے عنوان پر مقالہ کی تکمیل اسی وقت "بین العصر والمغرب" ہوئی تھی۔ خوب بحثیں ہوئیں اور سوائے "مسئلہ بائر پرچیز" کے تمام مسائل کے فیصلوں کی تجاویز بھی باتفاق رائے نوٹ ہو گئیں مگر فیصل بورڈ کا دستخط نہ ہونے کی وجہ سے ان کی اشاعت نہ ہو سکی اور دستخط کے انتظار میں ایک بار پھر سیمیناروں کی کاروائی موقوف ہو گئی، یہ وقفہ ساڑھے چار سال کا تھا، یہ وقفہ ابھی اور طویل ہوتا کہ اسی دوران کل گزار برکاتیت حضرت سید امین میاں صاحب قبلہ دامت برکاتہم القدسیہ سجادہ نشین خانقاہ عالیہ برکاتیہ مارہرہ مطہرہ ضلع ایٹہ کو مجلس شرعی کی یاد آ گئی، آپ نے فرمایا کہ فقہی سیمیناروں کا انعقاد وقت کی اہم ترین ضرورت ہے، اس لیے یہ سلسلہ جاری کیا جائے، قبیل حکم میں پھر یہ مبارک سلسلہ شروع ہو گیا اور الحمد للہ پانچ سال کے دوران مزید سات فقہی سیمینار اور منعقد ہو چکے ہیں۔

یہ ساتوں سیمینار راقم الحروف کے زیر نظامت ہوئے، واقعہ یہ ہوا کہ مجلس برکات کی نظامت اور جامعہ اشرفیہ کے عہدۂ صدارت کی ذمہ داریاں سنبھالنے کے بعد حضرت مصباحی صاحب کی مصروفیات میں غیر معمولی اضافہ ہو گیا، اس لیے ان کی جگہ ناظم مجلس کی حیثیت سے میرا انتخاب ہوا، میں حضرت مصباحی صاحب کی طرح جہد مسلسل و سعی پیہم کا قائل نہیں، کیوں کہ میں نے کچھ اوقات سیاحت کے لیے بھی فارغ کر رکھے ہیں، اس لیے اندیشہ تھا کہ اب سیمیناروں میں پہلی جیسی حرارت شوق باقی نہ رہ سکے گی مگر تجربہ شاہد ہے کہ اس میں کچھ بھی کمی نہ آئی جس کا سبب یہ ہوا کہ ہمارے جملہ رفقائے کار بہت باذوق ملے، خود حضرت مصباحی صاحب کی دلچسپیوں میں بھی کوئی کمی نہ آئی، اور اب پیش قدمی سے کوئی چیز مانع بھی نہ تھی اس لیے نتائج کے اعتبار سے یہ سیمینار بہت بار آور ثابت ہوئے۔

دسویں فقہی سیمینار میں پہلے سیمینار سے لے کر نویں سیمینار تک کے فیصلوں کی تمام متعلق تجاویز باتفاق رائے منظور کی گئیں، پھر دسویں فقہی سیمینار میں بھی فیصلے ہوئے جو ماہنامہ اشرفیہ کے خصوصی شمارہ ستمبر ۲۰۰۴ء میں دیگر ضروری تفصیلات کے ساتھ شائع ہوئے۔ اسے پھلتا پھولتا دیکھ کر ارباب خیر کے دل بھی کشادہ ہوئے اور انھوں نے پیش کش کر کے ان سیمیناروں کے اخراجات کی ذمہ داریاں قبول فرمائیں۔ اب الحمد للہ یہ کارواں مالیات کی فکروں سے آزاد ہو کر تحقیقات کے سفر میں تیزی کے ساتھ پیش رفت کر رہا ہے اور اب حال یہ ہے کہ مسائل ختم ہو رہے ہیں مگر کارواں کسی زمان و مکان کو اپنی منزل بنانے کے لیے تیار نہیں بقول ڈاکٹر شکیل اعظمی:

ع روکے سے نہ رک پائے گا کبھی، یہ سیل رواں اشرفیہ کا

مگر ارادہ ہے کہ اب کچھ دیر دم لینے کا موقع فراہم کر دیا جائے، تاآنکہ حوادث ونوازل کا کوئی سوتا ابل پڑے۔

فیصلہ نویسی: فیصلے کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس کے الفاظ مختصر مگر جامع ہوں، ساتھ ہی واضح بھی ہوں اور لکھنے والا مسئلے کے تمام گوشوں پر گہری نظر بھی رکھتا ہو، اس حیثیت سے یہ کام بہت ہی اہم ہے، اس کے لیے مجلس نے کبھی کسی کو نامزد نہیں کیا، مگر یہ بھی اتفاق ہے کہ قرعۂ فال سوائے مصباحی صاحب کے کبھی کسی اور کے نام نہیں نکلا، چند فیصلوں یا کسی فیصلے کی چند دفعات کو چھوڑ کر فیصلہ نویسی کا کام ہمیشہ حضرت مولانا محمد احمد مصباحی صاحب دام ظلہ العالی نے کیا ہے، جو طبعاً بھی کم گو اور مختصر نویس ہیں مگر فقہیات پر اچھی نظر رکھتے ہیں اور مندوبین کی بحثوں کو بہت غور سے سن کر مسئلے کے ضروری گوشوں کو محفوظ رکھتے ہیں۔

فیصلوں کی فہرست: مجلس شرعی کو قائم ہوئے سولہ سال پورے ہو چکے ہیں اور الحمد للہ اس کے زیر اہتمام اب تک سولہ عظیم فقہی سیمینار بھی منعقد ہو چکے ہیں جن میں چالیس اہم مسائل کے فقہی فیصلے ہوئے، ہم ان شاء اللہ العزیز جلد ہی یہ فیصلے شائع کر دیں گے۔ فی الحال ہم صرف ان کی فہرست پیش کرتے ہیں:

(۱) الکحل آمیز دواؤں کا استعمال
(۲) بیمۂ زندگی
(۳) بیمۂ اموال
(۴) مشترکہ سرمایہ کمپنی، شرکت وسرمایہ کاری
(۵) دوا کی اجارہ (پگڑی کے مسائل)
(۶) علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال
(۷) اعضا کی پیوند کاری

یہ فیصلے زیر نظر صحیفۂ مجلس شرعی جلد دوم میں شائع ہو رہے ہیں۔

(۸) چیک کی خرید وفروخت
(۹) دیون اور ان کے منافع پر زکاۃ
(۱۰) اسباب منع وموم بلوی کی تنقیح
(۱۱) دیہات میں جمعہ اور جمعہ کے ساتھ ظہر یا جماعت کی ادائیگی
(۱۲) تالاب اور باغات کا ٹھیکہ
(۱۳) ہائر پرچیز کی شرعی حیثیت
(۱۴) غیر مسلم ممالک میں جمعہ وعیدین
(۱۵) جہت سے کسی وطن کا خروج
(۱۶) بیمہ وغیرہ میں ورثہ کی نامزدگی کی شرعی حیثیت
(۱۷) فلیٹوں کی خرید وفروخت کے جدید طریقے
(۱۸) فقدان زوج کی مختلف صورتوں کے احکام
(۱۹) فسخ نکاح بوجہ تعنر نفقہ
(۲۰) مصنوعی سیارہ کے ذریعہ ہلال نو کی رویت معتبر یا غیر معتبر؟
(۲۱) قضاۃ اور ان کے حدود ولایت
(۲۲) تقلید غیر کب جائز، کب ناجائز؟
(۲۳) مسائل حج

(۲۴) دنیا کی حکومتیں اور ان کی شرعی حیثیت
(۲۵) روزے کے دنوں میں کان اور آنکھ میں دوا ڈالنے کا حکم
(۲۶) بیت المال کے نام پر تحصیل زکاۃ
(۲۷) مسلم کالج و اسکول کے لیے تحصیل زکاۃ
(۲۸) کریڈٹ کارڈ کی شرعی حیثیت
(۲۹) تحصیل صدقات پر کمیشن کی تنقیح
(۳۰) طویل المیعاد قرض اور اس کے احکام
(۳۱) طبیب کے لیے اسلام اور تقوی کی شرط
(۳۲) مساجد میں مدارس کا قیام
(۳۳) نیٹ ورک مارکیٹنگ اور اس کی شرعی حیثیت
(۳۴) میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت
(۳۵) پراوفٹ پلس کی شرعی حیثیت
(۳۶) درآمد برآمد ہونے والے گوشت کا حکم
(۳۷) جدید مسجی میں سجی کا حکم
(۳۸) غیر رسم عربی میں قرآن حکیم کی کتابت
(۳۹) قلیوں کی حیثیت زکاۃ کے نقطۂ نظر سے
(۴۰) طوطے کے دودھ اور جانوروں کا مسئلہ

اخیر کے تینوں عنوانات پر مقالات اور ان کا خلاصہ قلم بند ہو چکا ہے۔ وقت کی کمی کی وجہ سے سولہویں سیمینار میں ان پر مباحثہ و فیصلہ نہ ہو سکا۔ انشاء اللہ الرحمن اگلے سیمینار میں تکمیل ہو جائے گی۔

ہدیہ تشکر (الف) : اس سحیفہ کی کمپوزنگ مولانا محمد ناصر حسین مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ نے کی ہے اور کمپوزنگ کی تصحیح

(۱) مولانا ساجد علی مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۲) مولانا محمد عرفان عالم مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۳) مولانا شاہد رضا مصباحی ریسرچ اسکالر جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

نے کی ہے۔ اور آخری خواندگی اور ترتیب کا کام راقم الحروف نے کیا ہے۔

محب محترم جناب مولانا محمد عرفان عالم مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ انتظامی امور میں قدم قدم پر میرے ساتھ رہے ہیں، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ میرے دست و بازو کی حیثیت سے میرے حصہ کے انتظامی امور بھی انجام دیتے رہے ہیں، اس لیے ہم ان کا اور درج بالا احباب کا تہ دل سے شکریہ ادا کرتے ہیں، اور اپنے رفقائے کار درج ذیل حضرات کا بھی شکریہ ادا کرتے ہیں جنھوں نے اس سفر میں اپنے تعاون سے نوازا ہے۔

(۱) جناب مولانا مبارک حسین مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۲) جناب مولانا نفیس احمد مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۳) جناب مولانا صدر العلوری مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۴) جناب مولانا مفتی بدر عالم مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

(۵) جناب مولانا مفتی محمد نسیم صاحب استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

(۶) جناب مولانا مفتی زاہد علی سلامی صاحب استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

(ب) : ساتھ ہی ہم شکر گزار ہیں محب محترم عالی جناب الحاج محمد سلیم رضوی صاحب دام مجدہم کناڈا اور محب مکرم حضرت مولانا عبد الحق رضوی صاحب دام مجدہم استاذ جلیل جامعہ اشرفیہ، مبارک پور اور خالد ٹور ممبئی کے مالک جناب الحاج محمد یوسف صاحب کے کہ اول الذکر کے تعاون سے یہ صحیفہ زیور طباعت واشاعت سے آراستہ ہوا اور اخیر کے دونوں حضرات کے تعاون سے کمپوزنگ کے انتظامات ہوئے خدائے پاک ان حضرات کو دارین میں بہتر جزا مرحمت فرمائے اور ان کے کسب میں برکات کثیرہ وافرہ عطا فرمائے اور ہر گام پر شاد کام رکھے۔ آمین بجاہ حبیبك النبي الأمين عليه و على آله أفضل الصلاة والتسليم۔

محمد نظام الدین رضوی

ناظم مجلس شرعی وصدر شعبۂ افتا

الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور

۵ر جمادی الاولی ۱۴۳۰ھ

یکم مئی ۲۰۰۹ء قبل نماز جمعہ

نفس اسلام
WWW.NAFSEISLAM.COM

خطبات

Nafse Islam
نفس اسلام
WWW.NAFSEISLAM.COM

نواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۳ر تا ۱۵ر ذی قعدہ ۱۴۲۰ھ مطابق ۱۸ر تا ۲۱ر فروری ۲۰۰۰ء، جمعہ تا دوشنبہ

خطبۂ استقبالیہ

از: عزیز ملت حضرت مولانا عبدالحفیظ صاحب دام ظلہ، سرپرست مجلس شرعی وسربراہ اعلیٰ الجامعۃ الاشرفیہ، مبارک پور

نحمدہ و نصلی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

محترم علمائے کرام ومفتیان عظام! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

ہمیں مسرت ہے کہ آج ہم مجلس شرعی کا نواں سیمینار منعقد کر رہے ہیں۔ اس سیمینار میں آپ کی شرکت ہمارے لیے بہت حوصلہ افزا ہے۔ سفر کی صعوبتیں برداشت کر کے جامعہ اشرفیہ میں تشریف آوری اس بات کی دلیل ہے کہ دینی وعلمی کاموں سے آپ کو دل چسپی ہے اور وقت کے تقاضوں سے نمٹنے کے لیے آپ تیار ہیں۔ فجزاکم اللہ خیر الجزاء۔

آج آپ کے اجتماع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے میں اپنے کچھ خیالات پیش کر دینا چاہتا ہوں شاید یہ کسی اہم اور خوشگوار پیش قدمی کا زینہ ثابت ہوں۔

امیر جمع ہیں احباب، درد دل کہ لے
پھر التفات دل دوستاں رہے نہ رہے

حضرات! آج جب کہ دین وعلم کی سرپرستی کرنے والی وردمند حکومتوں کا فقدان ہے ہماری ذمہ داریاں بہت زیادہ بڑھ گئی ہیں، جن میں بیش تر وہ ہیں جن سے عہدہ برآ ہونے کا کوئی باضابطہ انتظام نہیں مثلاً:

(۱) باطل مذاہب اور فرقوں کی طرف نظر اٹھائیے تو یہودی، عیسائی، آریہ، قادیانی، رافضی، غیر مقلد، دیوبندی، مودودی، تبلیغی، صلح کلی، الحاد زدہ، آزاد خیال اور مغربیت زدہ افراد کی ایک لمبی قطار سامنے آئے گی، اور یہ سب اپنے اپنے مشن میں شب و روز سرگرم ہیں۔ تقریر وتحریر، ریڈیو، ٹیلی ویژن، کمپیوٹر، انٹرنیٹ، اخبارات ورسائل، نجی ملاقات، حکومتوں اداروں، انجمنوں وغیرہ مختلف ذرائع سے وہ اسلام وسنیت کو نقصان پہنچانے بلکہ بیخ وبن سے اکھاڑ پھینکنے کے درپے ہیں۔ ان سے مقابلہ کے لیے اور ان کے زہریلے اثرات سے سنی عوام کو بچانے کے لیے ضروری ہے وہ سارا ساز وسامان ہمارے پاس ہو جو مقابل کے پاس ہے۔ بالخصوص مختلف مذاہب کے افکار وخیالات کے کثیر ماہرین کی ضرورت ہے جو مختلف شعبوں میں اختصاص کے حامل ہو کر دفاعی خدمت انجام دے سکیں، اس طرح آپ صرف ایک مذہب یا فرقہ کے مقابل اہل عمل کو تقسیم کریں تو حسب ذیل ماہرین اور اہل اختصاص کی ضرورت سمجھ میں آئے گی مثلاً یہودیت یا وہابیت کے مقابل:

(۱) ایسے مقررین جو ان کے افکار و خیالات اور تلبیسات سے پوری طرح آشنا ہوں اور ان کے جواب میں اسلامی تعلیمات اور دلائل بھی اچھی طرح مستحضر رکھتے ہوں، پھر ایسی قوت تفہیم اور حسن بیان کے بھی حامل ہوں کہ سامعین کے دلوں میں باطل کا بطلان اور حق کی حقانیت کا راسخ یقین اتار سکیں اور کسی گوشے سے بھی ان کو شک و تذبذب کا شکار نہ ہونے دیں۔

(۲) ایسے مناظرین جو زور در زور ان سے بحث کر کے اپنی حقانیت روز روشن کی طرح عوام کے سامنے آشکارا کر سکیں۔

(۳) ایسے اہل قلم جو ان کی پر فریب تحریروں کا پردہ چاک کریں اور حقانیت کا چراغ روشن و تابناک بنائیں۔

(۴) نجی ملاقاتوں اور باتوں کے ذریعہ کام کرنے والے افراد۔

(۵) اخبارات و رسائل کے ذریعہ مقابلہ کرنے والے افراد۔

(۶) انٹرنیٹ کے ماہرین۔

(۷) ایسے افراد تیار کرنے والے افراد اور ادارے۔

(۸) مالیات کا انتظام اور حساب کرنے، رکھنے، جائزہ لینے والے ماہرین۔

(۹) دار المطالعہ اور لائبریری مع لوازم۔

(۱۰) رابطہ عامہ اور ارسال و ترسیل اور مختلف ملکوں، شہروں، دیہات وغیرہ کے حالات و ضروریات کا جائزہ لینے والے افراد۔

اس طرح ایک گمراہی سے بچانے کے لیے مختصر اور اجمالاً دس شعبوں کی ضرورت ہے اور ہر شعبہ میں کام کرنے والوں کی تعداد دائرہ کار کے لحاظ سے دس میں سے لے کر ہزار دو ہزار تک پہنچ سکتی ہے۔ لیکن المیہ اور کرب انگیز سانحہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک شعبہ کا بھی باقاعدہ اور منصوبہ بند انتظام ہمارے پاس نہیں۔

(۲) عصری ضروریات کے لحاظ سے درسیات کے ماہرین کی تخریج، مفید تر درسی کتب کی تصنیف، قدیم درسیات کی تسہیل و تجدید، اور تحشیہ و تشریح پھر ان سب کی انجام دہی کے لیے افراد اور ادارے۔

(۳) جن علاقوں میں صحیح اسلامی سنی ادارے نہیں وہاں اچھے مکاتب، مدارس کا قیام اور ان کا انتظام۔ اور جہاں ادارے ہیں ان کی اصلاح اور صحیح خطوط پر تنظیم و تنسیق۔

(۴) اعلیٰ مدرسین، مقررین، مبلغین اور اہل قلم کی تخریج جو ہر طرح کے موضوعات سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ عربی، انگریزی، ہندی، فارسی، فرنچ وغیرہ مختلف زبانوں کے ماہرین جو مختلف ممالک اور علاقوں کے لحاظ سے دینی و علمی خدمات انجام دینے والے افراد پیدا کر سکیں۔

یوں تو ہمارے پاس تعلیمی ادارے بہت ہیں لیکن وقت کی ضروریات، مخالفین کی سرگرمیوں، اور دنیا کے پھیلاؤ پر نظر ڈالیے تو ان مدارس کی کارکردگی ناکافی ہی نہیں بلکہ کم سے کم تر نظر آئے گی۔ کتنے مدارس، مدرسین اور طلبہ وہ ہیں جن کا کوئی اہم کیچ نظر نہیں یہ رسمی طور پر تعلیم و تعلم کے مراحل سے گزر کر کسب معاش میں لگنے سے زیادہ کوئی حوصلہ نہیں رکھتے۔ ان کا علم بھی سرسری ہوتا ہے، فکر بھی سطحی، جذبہ بھی پست اور دینی جذبات تو سرد بالکل سرد۔ بالفرض یہ جذبہ

گرم بھی ہو تو جب راسخ علم و فکر نہیں تو عمل کے میدان میں صفر ہی ہوں گے۔

(۵) مختلف علوم و فنون پر نظر ڈالیے تو ہر فن اہل اختصاص کا طالب ہے۔ ہر فن کی تدریس اور ہر فن میں تحریر و تصنیف کی مہارت رکھنے والے افراد کی ضرورت ہے۔ تدریس یا تقریر و تحریر کا ایک تو بنیادی علم ہوتا ہے جو قصہ کہانی پڑھنے پڑھانے اور لکھنے لکھانے کے لیے بھی ناگزیر ہے اور ایک کسی خاص فن کا ملکہ اور ماہرانہ علم ہوتا ہے جس کا درجہ پہلے درجہ کے کئی زینے بعد آتا ہے۔ اس کو سامنے رکھتے ہوئے میں اس شعبہ کو الگ ذکر کر رہا ہوں۔ تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، تاریخ و سیرت، اتقا، ادب، معقولات بہت سارے فنون ہیں جن میں غیروں نے کتابیں لکھ کر اپنے زہریلے جراثیم کتابوں میں پیوست کر دیے ہیں اور ناواقف یا محض بالائی سطح کو دیکھنے والی کم نظر دنیا سے داد و تحسین بھی حاصل کر رہے ہیں اور ہمارے اوپر اپنی برائی کا خطبہ بھی پڑھتے ہیں۔ کیا ان کے زہر کا تریاق فراہم کرنے کے لیے ہم میں ایک عظیم طبقہ ماہرین کا وجود ضروری نہیں جو اپنے راسخ و بلند علم و فکر، صالح جذبات اور عمل کی سرگرمی سے ان فنون کا حق ادا کرے اور اہل باطل کے زہریلے جراثیم کا خاتمہ بھی کرے۔

(۶) اپنے ملک، صوبہ، شہر اور دیگر ممالک میں سیاسی رہنما اور قائدین، اسی طرح سماجی اور ملی خدمت گزار جو ضروری دینی علم اور صالح جذبات کے حامل ہوں تاکہ ہمارے بھولے بھالے دینی بھائیوں کو غیروں کا شکار ہونے سے بچا سکیں اور ان کی ضروریات کی تکمیل بھی کریں۔

یہ چند موٹے موٹے عنوانات ہیں جن پر آپ غور کریں تو بڑی بڑی ضروریات اور اپنی غفلت و بے پروائی اور کوتاہی و تن آسانی کا نقشہ دن کی روشنی کی طرح نگاہوں کے سامنے ابھرے گا۔

آنکھیں بند کر لینے سے وقت کے تقاضے پورے نہیں ہو جاتے۔ بلکہ وقت کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر جوش و ہمت کے ساتھ اپنے باہمت اور لائق افراد کو منظم کر کے منصوبہ بند طور پر شاہراہ عمل پر گامزن ہونے سے ہی وقت کے تقاضے پورے ہو سکتے ہیں۔ ہم اپنی نسل کے تحفظ کی ذمہ داری سے سبک دوش ہو سکتے ہیں، ناقدین و مورخین کے قلم کا نشانہ بننے سے بھی بچ سکتے ہیں اور خدا اور رسول (جل جلالہ و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کے غضب سے بچنے کا بھی سامان کر سکتے ہیں۔ وبیدہ التوفیق۔

(۷) ان ہی گوناگوں اور بے شمار ضروریات اور تقاضوں میں سے یہ بھی ہے کہ آج عبادات و معاملات میں ایسے مسائل بھی رونما ہو چکے ہیں اور مزید بڑھتے جا رہے ہیں جن کا صاف اور صریح جواب کتابوں میں نہیں ملتا۔ ان کا حل تلاش کرنے کے لیے ایسے دقیقہ رس اہل فقہ و فتویٰ کی ضرورت ہے جو اپنی علمی بصیرت، فکری ذہانت، اور قلبی و روحانی روشنی سے امت مسلمہ کی صحیح رہنمائی کر سکیں۔ ان ہی کی صلاحیتوں کو مجتمع اور محنتوں کو منظم و بارآور بنانے کے لیے "مجلس شرعی" کا قیام عمل میں آیا۔ اس ضرورت کو میں ذرا اور واضح کرنا چاہتا ہوں۔

اولاً: ماہر و متبحر اور مخلص و دردمند علما کی کمی ہے۔ **ثانیاً:** کچھ حضرات ہیں تو ان کے پاس ساز و سامان نہیں۔ **ثالثاً:** دو تنہا کچھ کرنے میں غلطی یا مخالفت کا اندیشہ رکھتے ہیں۔ **رابعاً:** اس کام کے لیے یا اس طرح کے مذکورہ بہت

سارے کاموں کے لیے وہ کوئی تنظیم یا ادارہ بنانا اور چلانا چاہیں تو ان کے پاس اتنا وقت اور سرمایہ نہیں۔ **خامسا**: اگر اس کی بنا ڈالتے ہیں تو خطرات اور ناکامیوں کا منھ دیکھنا پڑتا ہے اور پہلے جو دینی وعلمی خدمت کسی پیمانے پر انجام دے رہے تھے وہ بھی ہاتھ سے جاتی ہے۔

ان احوال پر نظر کرتے ہوئے ایک ایسے ذمہ دار اور فعال ادارے کی ضرورت سامنے آتی ہے جو منتشر افراد کو مجتمع کر سکے ان کے قلبی درد وکرب میں ان کا شریک ہو، ان کی دینی ملی تمناؤں اور حوصلوں میں ان کا معاون اور ہمدرد وغم گسار ہو۔

حضرات! مجلس شرعی کسی ایک شخص یا ادارے کی قوت کا نام نہیں، بلکہ یہ علماے دین اور ملت کے مخلصین کی اجتماعی قوت کی ایک عملی شکل ہے جس میں دردمند علما کے خوابوں کی تعبیر بھی ہے اور باصلاحیت افراد کی فکروں اور صلاحیتوں کا ضیاع وبربادی سے تحفظ بھی۔ اس سچائی سے اگر کسی کو انکار ہو تو ٹھنڈے اور صاف دل سے اس پر غور کریں حقیقت خود منکشف ہو جائے گی۔ ورنہ کسی بھی شعبہ کو لے کر عمل کے میدان میں قدم رکھیں، تجربہ کی آنچ اور وقت کی گرم سے گرم دھوپ سارے شکوک وشبہات اور غلط اندیشوں کو خود پگھلا کر رکھ دے گی۔

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ

بات لمبی ہوگئی لیکن آپ حضرات دینی وعلمی قافلوں کے سالار اور کشتی قوم وملت کے ناخدا ہیں، اس لیے حالات وضروریات کے وابستگان تقاضوں کی جانب اگر نگاہ التفات منعطف کرنے کی کوشش کی گئی تو بے جا نہیں۔

انداز بیاں گرچہ بہت شوخ نہیں ہے
شاید کہ ترے دل میں اتر جائے مری بات

یہ بتانا بھی مقصود ہے کہ مجلس شرعی کے قیام سے ہمیں یہ غلط فہمی نہیں کہ ہم نے سب کچھ کر لیا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ابھی صرف ایک جز کو ہم نے ہاتھ لگایا ہے، اس میں بھی جو دشواریاں، بے پروائیاں اور رکاوٹیں ہیں وہ قریب سے جائزہ لینے والے ہی جانتے ہیں۔ آدمی بے پروا ہو کر ہر تقاضے سے دست کش ہو جائے تو اس کے لیے آرام ہی آرام ہے۔ مگر میدان عمل میں قدم رکھنے والے افراد کے لیے صبر آزما مشکلات وموانع سے رہائی کہاں؟

الغرض یہ صرف ایک جز ہے، اس کے علاوہ بھی وقت کی ضروریات اور تقاضوں کا ایک طوفان ہے، جو ناخداؤں کو آواز دے رہا ہے۔ دیکھیے دستگیری وپیش قدمی کس صاحب قلب وجگر اور صاحب درد واثر کا مقدر ہے۔ بہر حال:

ع موسم کا منھ تکتے رہنا کام نہیں دیوانوں کا

ذمہ داروں کو آگے بڑھنے اور زمام قیادت وعمل ہاتھ میں لینے کی ضرورت ہے، ورنہ اس وقت جاگنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا جب سوائے ناکامی اور افسوس کے کچھ ہاتھ نہ آئے۔

خدا تجھے کسی طوفاں سے آشنا کر دے
کہ تیرے بحر کی موجوں میں اضطراب نہیں

حضرات! مجلس شرعی کے توسط سے اب تک جو مسائل حل ہوئے وہ ہمارے مخلص، جفاکش اور دقیقہ رس علماے کرام کی کوششوں کا ثمرہ ہیں۔ خواہ وہ اشرفیہ سے تعلق رکھتے ہوں یا دیگر اداروں سے۔ ہم سبھی کا شکریہ ادا کرتے ہیں کہ انھوں نے اس اہم کام میں تعاون کیا اور انھیں مبارک باد بھی پیش کرتے ہیں کہ مولا تعالیٰ نے ان کی کاوشیں بار آور فرمائیں۔ رب کریم ان کے نیک جذبات اور بلند پایہ خدمات کا سلسلہ سلامت رکھے اور آسیب روزگار سے بچائے۔ آمین یا اکرم الاکرمین۔

حضرات! آج نویں سیمینار کے موضوعات آپ کے سامنے ہیں، ہمیں امید ہے کہ آپ حل تک رسائی کی بھرپور کوشش کریں گے اور غیر ضروری بحثوں سے بچتے ہوئے مقصد تک بحثوں سے کام لیں گے۔ سفر کو مشکل اور پر پیچ ہونے سے بچاتے ہوئے "اقرب الطرق اور اسہل السہل" کو ترجیح دیں گے۔ اسی طرح متانت و وقار اور ایک دوسرے کے آداب اور حفظ مراتب کا بھی پورا خیال رکھیں گے۔

حضرات! اگرچہ آپ اپنی منصبی ذمہ داری کی ادائیگی کے لیے جمع ہوئے ہیں لیکن داعی ہونے کی حیثیت سے مجلس شرعی کے تمام ارکان آپ کی آمد و شرکت پر خیر مقدم کہتے ہوئے شکر گزار ہیں اور اس کے امیدوار کہ اگر خدمت و ضیافت میں کوئی کوتاہی ہو تو درگزر فرمائیں اور اپنے نیک مشوروں سے بھی نوازیں تاکہ خامیوں کا ازالہ اور خوبیوں میں اضافہ ہو سکے۔ السعي منا والإتمام من الله۔ والسلام

عبدالحفیظ عفی عنہ
صدر مجلس شرعی

نفس اسلام
WWW.NAFSEISLAM.COM

چھٹا فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۷ تا ۲۱ ربیع النور ۱۴۱۹ھ مطابق ۱۲ تا ۱۷ جولائی ۱۹۹۸ء، یک شنبہ تا پنج شنبہ

خطبۂ صدارت

از: فقیہ الہند شارح بخاری حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی دام ظلہ،
سرپرست مجلس شرعی و ناظم تعلیمات و صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للمتوحد ☆ بجلالہ المتفرد ☆ و صلاتہ دوما علی ☆ خیر الأنام محمد و آلہ و صحبہ

الجامعۃ الاشرفیہ کے اہم شعبہ "مجلس شرعی" کا یہ چھٹا اجلاس ہے، اس کے قبل دو بڑے بڑے اجلاس ہو چکے ہیں اور بضرورت ضمنی تین اجلاس، اللہ کا شکر ہے کہ آپ حضرات کے تعاون سے مندرجہ ذیل اہم مسائل طے ہو چکے ہیں:

(۱) الکحل آمیز دواؤں کا شرعی حکم (۲) لائف انشورنس (۳) جنرل انشورنس (۴) دوامی اجارہ یعنی پگڑی کا مسئلہ (۵) کاروبار میں چیک کے لین دین کا رائج معاملہ (۶) بینک وغیرہ کے منافع اور اجارہ کے ذریعہ ضمانت وزر پختگی کے احکام (۷) سرمایہ کمپنی کے شیئر کا مسئلہ (یہ فیصل بورڈ کے حوالہ ہے)

اب یہ اجلاس مندرجہ ذیل موضوعات پر جواہر خیال کے لیے منعقد کیا گیا ہے:

(۱) اسباب ستہ کی تنقیح (۲) علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال (۳) اعضا کی پیوند کاری

یہ تینوں موضوع بہت اہم، بہت نازک اور بعض وجوہ سے انتہائی غور طلب ہیں۔

اسباب ستہ: ہم بحیثیت مسلمان کے قرآن مجید اور احادیث کریمہ کے پابند ہیں، قرآن مجید اور احادیث کریمہ نے جن چیزوں کو حلال فرمایا ہے ہم پر لازم ہے کہ انھیں حلال جانیں اور جن کو حرام فرمایا ہے ہم پر لازم ہے کہ انھیں حرام جانیں۔ جن چیزوں کو پاک قرار دیا ہے انھیں پاک جانیں اور جن چیزوں کو ناپاک قرار دیا ہے انھیں ناپاک ہی جانیں۔ اور صرف انھیں چیزوں کو استعمال کریں جن کو استعمال کرنے کی اجازت دی ہے اور جن چیزوں سے منع فرمایا ہے ان سے دور رہیں۔

لیکن قرآن و احادیث سے مسائل کا استنباط ہر کس و ناکس تو کجا ہر اہل علم کا بھی کام نہیں۔ یہ کام صرف مجتہد کا ہے۔ مجتہدین کرام نے اپنی خداداد بصیرت، ذہانت، فطانت، قوت اخذ و صلاحیت اجتہاد سے کام لے کر قرآن و احادیث سے ہزار ہا ہزار مسائل کا استنباط فرمایا، لیکن غیر منصوص مسائل میں ان کے مابین بھی اختلاف رائے رہا۔ بلکہ بہت سے منصوص مسائل میں اختلاف روایت کی بنا پر اختلاف موجود ہے۔

تابعین و تبع تابعین بلکہ بعد کے بھی ایک دو قرن میں مجتہدین بکثرت ہوئے لیکن ان میں سے اکثر کے مسائل ضائع ہو گئے۔ ان میں سے صرف چار مجتہدین کے مذاہب پوری جامعیت کے ساتھ محفوظ رہے۔ سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ، سیدنا امام مالک، سیدنا امام شافعی، سیدنا امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ اس لیے امت نے اس پر اجماع کیا کہ ان چاروں ائمہ میں سے کسی ایک کی تقلید غیر مجتہد پر واجب ہے۔ اب ہر شخص پر اسی امام کی پیروی لازم ہے جس کا وہ مقلد ہے خواہ عبادات ہوں یا معاملات۔

لیکن خود ایک مذہب کے ائمہ کے مابین بھی کثیر اختلافات ہیں۔ اس کے لیے ہمارے فقہائے احناف نے فرمایا کہ ہر معاملہ میں فتویٰ مطلق قول امام پر ہوگا۔ لیکن اس کے باوجود کثیر مسائل میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہوتا ہے۔ اس کے اسباب فقہا کے نزدیک مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی تحقیق اور تنقیح کے بعد چھ ہیں:

(۱) ضرورت (۲) دفع حرج (۳) عرف (۴) تعامل (۵) دینی ضروری مصلحت کی تحصیل (۶) کسی فساد موجود یا مظنون اقلق غالب کا ازالہ۔

دفع حرج کے عموم میں حاجت شرعیہ اور عموم بلوی دونوں شامل ہیں۔ لیکن یہ حق بھی سب کو حاصل نہیں کہ اسباب ستہ کی بنا پر قول امام کے بجائے صاحبین کے قول پر فتویٰ دے۔ یہ کام ان ائمہ دین کا تھا جو اصحاب فتویٰ ہیں۔ اولاً حقیقت میں واقعی اسباب ستہ میں سے کسی کا وجود ہے یا نہیں؟ یہ خود بہت مشکل کام ہے۔ اور یہاں حال یہ ہے کہ بڑے بڑے مشاہیر ضرورت اور حاجت کے شرعی مفہوم سے بھی واقف نہیں۔ اور عرفی ضرورت کی بنا پر حرام کو حلال ہونے کا بے دریغ فتویٰ دے دیتے ہیں اور ثبوت میں "الضرورات تبیح المحظورات" کی حافظ جی لوگوں کی طرح تلاوت کر دیتے ہیں۔ اس لیے اسباب ستہ کی جامع مانع تعریف اور ان کی حقیقت کی تنقیح اشد ضروری ہے تاکہ جس کا جی چاہے اپنی خواہش کو ضرورت بنا کر "الضرورات تبیح المحظورات" کی تلاوت نہ کرے۔

لیکن ایک سوال پھر بھی رہ جاتا ہے کہ جب قول امام سے عدول کر کے صاحبین کے قول پر فتویٰ دینا اصحاب فتویٰ کا کام ہے اور اب ہم میں کوئی اصحاب فتویٰ سے نہیں، جو بھی ہیں سب ناقل فتویٰ ہیں تو پھر اس بحث کو مجلس شرعی میں لانے سے کیا فائدہ؟

یہ صحیح ہے کہ ہم اصحاب فتویٰ نہیں ان کی گرد راہ کے بھی برابر نہیں لیکن نت نئے مسائل پیدا ہو چکے ہیں اور پیدا ہوتے رہیں گے۔ اور زمانہ کے حالات کے پیش نظر قول امام پر فتویٰ دینے میں اسباب ستہ میں سے کوئی حارج ہو تو پھر کیا کیا جائے؟ ظاہر ہے کہ ایسے موقع پر جو ناقل فتویٰ کی خدمت انجام دیتے ہیں انھیں اجازت ملنی چاہیے کہ وہ سنجیدگی کے ساتھ جذبات سے عاری ہو کر خدا ترسی کے جذبے سے معمور ہو کر امت کی خیر خواہی کے لیے اگر اور کوئی چارہ کار نہ دیکھیں تو صاحبین کے قول پر فتویٰ دے سکتے ہیں۔

مجلس شرعی کے ارکان اپنے طور پر اس کی شرعاً اجازت سمجھ کر چند مسائل آپ حضرات کے سامنے پیش کر رہے ہیں تاکہ آپ لوگ پورے طور سے غور و خوض کر کے کوئی فیصلہ کریں۔

اس سلسلہ میں سوال نامہ میں جو تفصیلات درج ہیں ان کے مطابق سب سے زیادہ غور طلب بات یہ ہے کہ جو

مسائل نص قطعی سے ثابت ہیں یا منصوص ہیں کیا اسباب ستہ کا دائرہ وہاں تک وسیع ہے کہ ان کے پیش نظر ان کے خلاف فتوی دیا جا سکتا ہے؟

اس سلسلہ میں بعض مقالات میں اس پر بہت عمدہ بحث کی گئی ہے جو قابل توجہ ہے۔ ہمیں امید ہے کہ ہم اس موضوع پر بہت جلد کسی اخیر نتیجہ پر پہنچ جائیں گے۔ اب ایک نظر ان مسائل پر بھی ڈال لیجیے جو خصوصی طور پر اس سیمینار کے موضوع ہیں۔

اعضا کی پیوندکاری: بظاہر اس میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی بلکہ یہ بہت اچھا کام معلوم ہوتا ہے ایک انسان مر چکا ہے اس کی آنکھ، گردے، دل، صحیح حالت میں ہیں مردے کو دفن کر دیا جائے یا جلا دیا جائے تو یہ اعضا بھی مل سڑ کر یا جل کر ضائع ہو جائیں گے اور اگر ان کو نکال لیا جائے تو دوسرے ایسے لوگوں کے کام آ سکتے ہیں جن کے یہ اعضا بے کار ہو چکے ہیں۔ ایک اندھے کو آنکھ مل سکتی ہے، ضعف قلب اور ضعف گردہ کے جاں بلب مریضوں کو نئی زندگی مل سکتی ہے۔ ترقی یافتہ نئی سرجری کی بدولت کتنے نابینا بینا ہو چکے ہیں اور کتنے جاں بلب ضعف قلب، ضعف گردہ کے مریض توانا ہو چکے ہیں تو اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس میں کیا حرج ہے؟ جب ایک شخص ہوش وحواس کے عالم میں بخوشی اپنا کوئی عضو اس لیے نکال لینے کی اجازت دیتا ہو کہ میرے مرنے کے بعد وہ کسی ضرورت مند کے کام آئے یا بہ قیمت فروخت کر دیتا ہو تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہونی چاہیے بلکہ ایک اچھا قابل تعریف کام ہونا چاہیے۔

اسی لیے مسلمانوں کے علاوہ دیگر اقوام میں یہ رجحان بڑھتا جا رہا ہے کہ آدمی مرنے سے پہلے اپنے اعضا کو خیرات کے طور پر کسی ہسپتال کو دے دیتا ہے تاکہ وہ اس کو محفوظ رکھے اور کسی ضرورت مند کو لگا دے، اسی لیے بڑے بڑے ہسپتالوں میں انسانی اعضا کی حفاظت کے لیے بینک قائم ہیں۔ لیکن جب ہم اس عمل کو شرعی اصول پر دیکھتے ہیں تو اس میں کئی خرابیاں ہیں۔

اول: کسی مردہ انسان کے مرنے کے بعد چیرنا پھاڑنا حرام ہے۔ حدیث میں ہے: کسر عظم المیت ککسرہ حیا۔ مردے کی ہڈی توڑنا ایسا ہی ہے جیسے زندہ کی ہڈی توڑی جائے۔ (مشکوۃ المصابیح بحوالہ ابوداود وموطا امام مالک، ابن ماجہ ص: ۱۴۹)

دوسری حدیث میں ہے: المیت یؤذیہ فی قبرہ ما یؤذیہ فی بیتہ۔ مردے کو اس کی قبر میں اس سے ایذا پہنچتی ہے جس سے اس کے گھر میں ایذا پہنچتی تھی۔ (فتاوی رضویہ ج ۴ ص ۳۸۳ بحوالہ دیلمی) اور علامہ طحطاوی اور علامہ شامی حاشیہ درمختار میں فرماتے ہیں۔ المیت یتاذی بما یتاذی بہ الحی۔ جس سے زندوں کو اذیت ہوتی ہے اس سے مردے بھی اذیت پاتے ہیں۔

ان احادیث سے اس کا ناجائز ہونا صراحۃً ثابت ہو رہا ہے۔

دوم: موت سے انسان ناپاک ہو جاتا ہے، یہ نجاست حقیقی ہے یا حکمی؟ دونوں قول ہیں۔ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں: موت سے بدن میت میں نجاست حقیقیہ پیدا ہوتی ہے اور بعض کے نزدیک حکمیہ، زیادہ قرین قیاس وہ ہے اور زیادہ مناسب یہ۔ (حاشیہ فتاوی رضویہ ج ۱ ص ۶۱۱)

میت کے ساتھ یہ اعضا بھی نجس ہو گئے نجس چیز کو بطور مالش بھی استعمال کرنا جائز نہیں۔ تو یہ کیسے جائز ہوگا کہ اسے

کسی انسان کے جسم کا جزو بنایا جائے۔

سوم: آزاد انسان کی ذات یا اس کا جزو کسی کا مملوک نہیں ہوتی کہ خود اس کا بھی نہیں اس صورت میں نہ اسے ہبہ کیا جا سکتا ہے نہ خیرات کیا جا سکتا ہے نہ بیچا جا سکتا ہے پھر کسی کا عطیہ یا بیع کیسے درست ہو سکتی ہے۔

بلکہ اگر کسی زندہ آدمی نے بھی اپنا کوئی عضو کسی مریض کے جسم میں لگانے کی اجازت دی ہے تو بھی یہ تینوں محظور لازم ہیں، کسی انسان کو اس کی اجازت نہیں کہ بلا ضرورت شرعیہ اپنے جسم کو زخمی کرائے، اپنا عضو کٹوائے، خصوصاً جب کہ موت کا خطرہ ہو، نیز زندہ کے جسم سے جو ٹکڑا کاٹ کر الگ کیا جائے وہ مردار اور ناپاک ہے جیسا کہ تمام مفسرین نے تصریح فرمائی ہے۔ حدیث میں ہے: ما قطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة۔ نیز زندہ آدمی بھی اپنے جسم کا مالک نہیں تو وہ جسم کا کوئی عضو کیسے دے سکتا ہے۔ لیکن یہاں ایک بڑی بنیادی بحث یہ پیدا ہوتی ہے کہ ایک نابینا کو بینا بنانا اور جاں بلب مریض کو نئی زندگی دینا کیا اتنا اہم نہیں کہ اس کے مقابلے میں وجوہ ممانعت مرجوح قرار دیے جائیں؟ جیسے شراب اور مردار حرام قطعی ہیں، مگر خود قرآن مجید ہی میں اللہ عزوجل نے جان بچانے کے لیے جان بچانے کی مقدار بوقت ضرورت شراب و مردار کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

ارشاد ہے: فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ. (تو جو بھوک پیاس کی شدت میں ناچار ہو اس حالت میں گناہ کی طرف جھکے بغیر انہیں کھالے تو بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔ (سورۂ مائدہ آیت ۳)

اور یہ ظاہر ہے کہ شراب اور مردار کی حرمت جتنی قطعی ہے کسی زندہ یا مردہ کے جسم کو پھاڑ کر اس کے عضو کو نکالنا، اور کسی ضرورت مند کے جسم میں جوڑنا اس درجہ قطعی نہیں، بلکہ بنظر دقیق قطعی ہی نہیں دلیل کے اعتبار سے ظنی ہے، حدیثیں ظنی ہیں اور اس کی حرمت قیاس سے ثابت کی گئی ہے اور قیاس بھی ظنی ہے۔ جب جان بچانے کے لیے حرام قطعی کے استعمال کی بھی قرآن اجازت دے تو جان بچانے کے لیے ان چیزوں کے استعمال کی اجازت کیوں نہ ہوگی جن کا عدم جواز ظنی ہے۔

تقریباً یہی ابحاث خون کے عطیے اور اسے کسی مریض کے جسم میں داخل کرنے میں کھڑی ہوں گی۔

لیکن کہا جا سکتا ہے کہ اس بات کا یقین ہے کہ جاں بلب پیاسا شراب پی لے گا تو اس کی جان بچ جائے گی۔ اسی طرح بھوک کی وجہ سے قریب الموت انسان مردار کھالے گا تو موت کے چنگل سے نکل آئے گا۔ لیکن اعضا کی پیوندکاری میں اس قسم کا یقین نہیں بلکہ الٹے اس کی جان کا خطرہ ہے۔ ایک بیمار کمزور انسان آپریشن کی تاب لا سکے گا یا نہیں؟ یہ خود غور طلب بات ہے۔ نیز عضو کی پیوندکاری صحیح ہوگی یا غلط؟ اور وہ عضو صحیح طور پر کام دے گا یا نہیں؟ یہ خود مشکوک ہے۔ اور خون چڑھانے میں تو ایسا بہت ہوا ہے کہ اچھا خاصا مریض چل بسا ہے۔ اس لیے حالت مخمصہ میں شراب پینے یا مردار کھانے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

اب دوسرے رخ سے ہمیں یہ سوچنا ہے کہ اسباب ستہ میں سے کوئی سبب اعضا کی پیوندکاری اور خون چڑھانے کے جواز کی طرف کوئی راہ نکالتا ہے یا نہیں؟ کچھ مقالات میں اس پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ اسے بغور سنیں اور وقت نظر سے دیکھ کر فیصلہ کریں۔

سوال میں ان اسباب ستہ کا ذکر ہے جن کی بنا پر قول امام سے قول صاحبین کی طرف عدول کی اجازت ہے، لیکن پھر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جن امور کے بارے میں سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نہ کوئی قول ملے نہ صاحبین کا، اور قرآن یا احادیث سے ان کی حرمت یا عدم جواز ثابت ہو اور اسباب ستہ میں سے کوئی سبب اس کے خلاف کا داعی ہو تو پھر کیا کیا جائے، یہ پہلو بہت اہم اور نازک ہے، اس پہلو پر خصوصیت سے توجہ کی ضرورت ہے۔

تشکر اور گزارشات: حضرات! ہماری دعوت پر آپ لوگ تشریف لائے اس کے لیے ہم مشکور ہیں اور ہمیں امید ہے کہ جس طرح آپ حضرات نے سابقہ سیمیناروں میں پوری حاضر دماغی اور ذہنی توانائی کے ساتھ مسائل کی تنقیح و تحقیق میں حصہ لیا اسی طرح اس وقت بھی حصہ لیں گے۔ یہ کام آپ سب حضرات کا ہے، اس لیے آپ سب حضرات کو اپنی اپنی ذمہ داری محسوس کرتے ہوئے تنقیح و تحقیق میں پوری جد و جہد کرنی چاہیے۔

میں چوں کہ آپ حضرات میں سب سے بوڑھا ہوں اور جامعہ اشرفیہ کے دار الافتاء کا ذمہ دار ہوں، اس لیے آپ حضرات سے زیادہ ان سب امور سے مجھے سابقہ پڑتا رہتا ہے، اکثر خبریں ملتی رہتی ہیں کہ بہت سے بزرگ سائلین کو ہدایت کر دیتے ہیں کہ اس کو مبارک پور بھیج دو، اس لیے مجھے زیادہ احساس ہے اور میں یہ چاہتا ہوں کہ جو مسائل لاینحل ہیں وہ جلد از جلد حل ہو جائیں۔

اختلاف رائے کی صورت میں عوام میں تشویش ہوتی ہے، ایک مفتی نے یہ فتویٰ دیا، دوسرے نے اس کے خلاف فتویٰ دیا اس پر عوام کہتے ہیں کہ ہم کس کے فتوے پر عمل کریں۔ اسلاف کے عہد میں فروعی مسائل کے اختلاف سے کوئی شورش نہیں پیدا ہوتی تھی، اس لیے کہ اس زمانے میں عوام کے ایمان بہت مضبوط تھے اور وہ احکام شرعیہ کا بہت زیادہ علم رکھتے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ فروعی مسائل میں اختلاف عہد صحابہ سے متوارث چلا آرہا ہے، یہ کوئی مذمت کی بات نہیں بلکہ حسب ارشاد "اختلاف امتی رحمۃ" یہ رحمت ہے، لیکن اب یہ حال نہیں رہا، ایمان کمزور ہو گئے، عوام احکام شریعت سے اکثر غافل رہتے ہیں، عوام تو عوام مدارس دینیہ کے فارغ التحصیل بھی اکثر دینی معلومات میں صفر رہتے ہیں۔

اس لیے کسی مسئلے میں دو مفتیوں کے اختلاف کی صورت میں شورش ہو جاتی ہے۔

مجلس شرعی کے قیام کا ایک اہم مقصد یہ بھی ہے کہ یہاں ہم لوگ بیٹھ کر اتفاق رائے سے ایک حکم شرعی طے کریں، اسی کے مطابق سب لوگ فتویٰ دیں تاکہ اختلاف فتویٰ کی وجہ سے عوام میں جو شورش ہوتی ہے اس کا سدباب ہو جائے۔

البتہ اب کی بار یہ شکایت آپ حضرات سے ضرور ہے کہ مقالات بہت کم حضرات نے لکھے، میری استدعا ہے کہ آئندہ آپ حضرات اس پر خصوصی توجہ دیں اور ہمارے حوصلے کو پست ہونے سے بچائیں۔

ہم نے اپنی وسعت بھر آپ حضرات کے لیے آسائش اور ضروریات فراہم کرنے کی پوری کوشش کی ہے لیکن اگر کوئی فروگذاشت ہو گئی ہے تو اسے درگزر فرمائیں۔

میری دعا ہے کہ اللہ عزوجل ہم سب کو اتنی سمجھ عطا فرمائے کہ جو بھی فیصلہ کریں وہ صحیح اور درست ہو۔ آمین۔ بجاہ حبیبک سید المرسلین علیہ وعلیہم الصلاۃ والتسلیم۔

مجلس شرعی کے دسویں فقہی سمینار

منعقدہ: ۱۳/۱۵/۱۶ر جمادی الاولی ۱۴۲۵ھ مطابق ۳/۴/۵ر جولائی ۲۰۰۴ء کا

خطبۂ صدارت

از: صدر مجلس شرعی علامہ محمد احمد مصباحی صدر المدرسین الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور

حضرات! فقہ اسلامی ایسا عظیم سرمایہ ہے جس کے بغیر ہماری عبادت، تجارت، معاشرت کی ساخت تعمیر نہیں ہو سکتی، اسی لیے ائمہ دین اور فقہائے مجتہدین نے اس پر اپنی خاص توجہ مبذول کی۔ انھوں نے احکام قرآن وسنت میں گہری نظر، اور طویل غور وخوض کے نتیجے میں فقہ کے اصول وقواعد وضع کیے اور ان کی روشنی میں بے شمار جزئیات بھی مستنبط کیے۔ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالی عنہ نے باضابطہ ایک مجلس فقہ قائم کی جس میں شرعی مسائل پر بحث ہوتی اور طے شدہ مسائل تحریر کر لیے جاتے اگر کسی مسئلہ پر بحث کے بعد بھی اتفاق نہ ہوتا تو وہ اختلاف کے ساتھ ہی درج کر لیا جاتا۔ ان حضرات کی یہ کاوش اتنی عظیم تھی کہ دیگر ائمہ نے بھی اس سے استفادہ کیا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

الناس کلھم فی الفقہ عیال أبی حنیفہ. ترجمہ: فقہ میں سب لوگوں کا سہارا امام ابوحنیفہ ہیں۔

مگر کچھ لوگوں نے فقہ وفقہا کی بے وجہ سے انکار کیا اور پُر فریب انداز میں صرف قرآن وحدیث پر عمل کا دعوی کیا۔ دوسرا فرقہ اس سے بھی آگے نکلا۔ اس نے حدیث کا بھی انکار کیا اور صرف قرآن پر عمل کا مدعی ہوا۔

حقیقت یہ ہے کہ فقہ کے بغیر حدیث پر عمل ہو سکتا ہے نہ حدیث وفقہ کے بغیر قرآن پر عمل ہو سکتا ہے۔

تیرہویں چودھویں صدی کے مجسموں کا کیا شمار؟ صحابہ کرام بھی فہم قرآن میں رسول کریم علیہ الصلاۃ والتسلیم کے محتاج تھے۔ اسی لیے رب کائنات نے ایک طرف امت پر یہ لازم کیا کہ وَمَا اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا [حشر: ۷] ترجمہ: اور جو کچھ رسول تمھیں عطا فرمائیں وہ لو اور جس سے منع فرمائیں باز رہو۔

دوسری طرف رسول کو یہ ذمہ داری دی کہ وہ امت کے سامنے قرآن کے مفہوم ومطلوب کو بیان کریں اور امت کو کتاب وحکمت کی تعلیم دیں۔ ارشاد ربانی ہے: وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ [نحل: ٤٤]

ترجمہ: اور اے محبوب ہم نے تم پر یہ قرآن اتارا ہے تاکہ تم لوگوں کے سامنے بیان فرما دو جو ان کی طرف اترا ہے۔

هُوَ الَّذِيْ بَعَثَ فِي الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَاِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ [جمعہ: ۲]

ترجمہ: وہی ہے جس نے ان پڑھوں میں انھیں میں سے ایک رسول بھیجا جو ان پر اس کی آیتیں پڑھتے ہیں اور انھیں پاک کرتے ہیں اور انھیں کتاب اور حکمت کا علم عطا فرماتے ہیں اور بے شک وہ اس سے پہلے ضرور کھلی گمراہی میں تھے۔

اسی طرح قرآن کریم نے امت پر فقہ کی تحصیل بھی فرض کی مگر یہ فرض ہر فرد کے ذمہ نہ رکھا۔ کیوں کہ ہر ایک کے

لیے فقہ کی تحصیل یا فقاہت کا حصول ناممکن یا کم از کم سخت دشوار اور مشکل ہے۔ بعض افراد میں عقل و استعداد کی کمی ہوتی ہے، بعض میں فقہ کے لیے لازمی علوم و فنون کا ادراک نہیں ہوتا، بعض اپنی اقتصادی و معاشی مصروفیات کے باعث تحصیل فقہ سے قاصر ہوتے ہیں، بعض جہاد یا دوسری کسی دینی و علمی خدمت میں انہماک کے باعث فقہ میں رسوخ حاصل نہیں کر سکتے۔ اس لیے رب کریم نے جو بندوں پر سب سے زیادہ مہربان ہے فقاہت کی تحصیل کو فرض کفایہ قرار دیا۔ ارشاد ہے:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ. [توبہ:۱۲۲]

ترجمہ: اور مسلمانوں سے یہ تو ہو نہیں سکتا کہ سب کے سب نکلیں تو کیوں نہ ہوا کہ ان کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت نکلے کہ دین کی سمجھ حاصل کریں اور واپس آکر اپنی قوم کو ڈر سنائیں اس امید پر کہ وہ بچیں۔

اس کے ساتھ عام افراد امت کو یہ ہدایت کی گئی: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ. [نحل:۴۳، انبیا:۷] ترجمہ: تو اے لوگو علم والوں سے پوچھو اگر تمہیں علم نہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ عام لوگ ہمیشہ اہل علم و فقہ سے دریافت کرنے کے حاجت مند ہوں گے۔ اور اہل علم و فقہ بیان رسول کے محتاج ہوں گے۔ امت کا بڑے سے بڑا فقیہ حدیث رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ صدیق و فاروق اور دیگر اکابر فقہائے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم فہم احکام اور فہم قرآن کے لیے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی جانب اور بعد میں سرکار کے ارشادات کی جانب رجوع کرتے۔ اس بارے میں بے شمار واقعات موجود ہیں۔

اسی طرح بڑے بڑے محدثین نے استنباط احکام کے باب میں فقہا کی برتری کا برملا اعتراف کیا ہے۔ یہ وہ اعاظم رجال ہیں کہ مدعیان زمانہ ان کے سامنے پرکاہ کی بھی حیثیت نہیں رکھتے۔

خود حدیث رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسا بھی ہوگا کہ آدمی محدث ہوگا مگر فقیہ نہ ہوگا۔ آدمی احادیث یاد رکھتا ہے، ان کی روایت کرتا ہے ان کا جو واضح معنی ہے وہ بھی سمجھتا ہے مگر ان سے مزید کیا کیا احکام نکلتے ہیں ان سب کی تہ تک پہنچنے سے قاصر رہتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: نضر الله عبدا سمع مقالتي فحفظها، ووعاها، وأداها. فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. (مشکاۃ المصابیح ج۱، ص ۳۵)

ترجمہ: خدا اس بندے کو شاداب رکھے جس نے میری بات سن کر یاد کی، اسے محفوظ رکھا اور دوسرے تک پہنچایا۔ کہ بہت سے لوگ ایسے ہیں کہ فقہ کے حامل و حافظ و راوی تو ہیں مگر خود فقیہ نہیں، اور بہت سے حاملان فقہ ایسے لوگوں کے پاس فقہ لے جاتے ہیں جو ان سے زیادہ فقاہت رکھتے ہیں۔

حضرت سلیمان اعمش تابعی سیدنا انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے جلیل الشان شاگرد اور اجلہ ائمہ تابعین اور تمام ائمہ حدیث کے اساتذۃ الاساتذہ میں سے ہیں۔ ان کا واقعہ امام ابن حجر مکی شافعی نے الخیرات الحسان میں بیان فرمایا ہے ـــــ امام اعظم ابوحنیفہ ان سے احادیث کی تعلیم لے رہے تھے۔ اسی زمانہ میں ان کی موجودگی میں امام اعمش سے کسی نے

کچھ مسائل دریافت کیے۔ انھوں نے امام ابوحنیفہ سے دریافت کیا۔ امام اعظم نے فوراً جوابات بتائے۔ امام اعمش نے پوچھا آپ نے یہ جوابات کہاں سے نکالے؟ فرمایا ان حدیثوں سے جو میں نے خود آپ ہی سے سنی ہیں۔ اور وہ احادیث مع اسانید سنادیں۔ امام اعمش نے کہا:

حسبك ماحدثتك به في مأة يوم تحدثني به في ساعة واحدة. ما علمت أنك تعمل بهذه الأحاديث. يامعشر الفقهاء أنتم الأطباء ونحن الصيادلة، و أنت أيها الرجل أخذت بكلا الطرفين.

ترجمہ: بس کیجئے جو حدیثیں میں نے سو دن میں آپ کو سنائیں آپ ایک ساعت میں مجھے سنائے دیتے ہیں۔ مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ ان حدیثوں پر یوں عمل کرتے ہیں۔ اے فقہاء تم طبیب ہو اور ہم (محدثین) عطار ہیں۔ اور اے ابوحنیفہ تم نے تو فقہ و حدیث دونوں کنارے لیے۔

امام اعمش سے بھی بدرجہا جلیل و اعظم ان کے استاذ امام عامر بن شراحیل شعبی ہیں جنھوں نے پانچ سو صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو پایا۔ حدیث میں ان کا پایہ اتنا بلند تھا کہ خود فرماتے ہیں: بیس سال گزر رہے ہیں، کسی محدث سے کوئی حدیث میرے کان تک ایسی نہیں پہنچتی جس کا علم مجھے اس سے زیادہ نہ ہو۔ مگر اس جلالتِ شان اور عظمتِ مقام کے باوجود فرماتے ہیں:

"إنا لسنا بالفقهاء، ولكنا سمعنا الحديث فرويناه للفقهاء من إذا علم عمل." (تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۷۸) ترجمہ: ہم لوگ فقیہ و مجتہد نہیں، ہمیں مطالب حدیث کی کامل سمجھ نہیں، ہم نے تو حدیثیں سن کر فقیہوں کے آگے روایت کردی ہیں۔ جو ان پر مطلع ہو کر کارروائیاں کریں گے۔ نقله الذهبي في تذكرة الحفاظ.

غور کیجئے ایسے جلیل الشان امام اور عظیم ترین محدث نے فقاہت اور فقہاء مجتہدین کی برتری کا کیسے کھلے دل سے اعتراف کیا ہے مگر آج کل کے مدعیانِ حدیث جنھیں صحاح ستہ تو کیا بخاری و مسلم بھی ازبر نہیں اور فقاہت میں تو بالکل صفر ہیں وہ فقہ سے بے نیازی کا نعرہ بلند کر رہے ہیں اور ائمہ مجتہدین سے امت کا رشتہ منقطع کر کے اپنی ہوائے نفس کا متبع بنانے کے درپے ہیں۔ والعیاذ باللہ۔ حالاں کہ امام سفیان بن عیینہ متوفی ۱۹۸ھ فرماتے ہیں: الحديث مضلة إلا للفقهاء.

ترجمہ: یعنی فقہ کے لیے حدیث گمراہی کی جگہ ہے۔ نقله عنه الإمام أبو المعالي المكي في المدخل (حاشية إقامة القيامة)

قرآن، حدیث اور فقہ ہر ایک کی ضرورت کو واضح کرنے کے لیے میں ایک مثال پیش کر کے اپنی گفتگو ختم کرنا چاہتا ہوں۔

سود کی حرمت قرآن مجید میں منصوص ہے۔ مگر قرآن میں جس قدر مذکور ہے صرف عربیت اور زبان دانی کے سہارے اس سے سود کی حقیقت کا ادراک ناممکن ہے۔ اشیائے ستہ سے متعلق حدیث پاک نے حقیقت سود کا پتہ دیا۔ مگر ان چھ چیزوں کے ماسوا اشیا کا حال پھر بھی مخفی رہا۔ اسے مجتہدین کرام نے اپنے اپنے اجتہاد و نظر کی روشنی میں واضح کیا۔ اس کے بعد امت کو عمل کی راہ ملی۔ اس اجمال کی قدرے تفصیل یہ ہے کہ قرآن فرماتا ہے:

وأحل الله البيع وحرم الربوا. [بقرہ: ۲۷۵] ترجمہ: اور اللہ نے بیع کو حلال کیا اور ربا کو حرام کیا۔

لغت میں ربا کا معنی زیادتی ہے اگر مطلق زیادتی حرام ہو تو بے شمار جائز بیعیں بھی حرام ٹھہریں گی مثلاً:

WWW.NAFSEISLAM.COM

(۱) ایک تولہ چاندی سے دس کیلو غلہ خریدنا۔ (۲) ایک تولہ سونا کے عوض ۲۵ تولے چاندی لینا۔ (۳) ایک صاع گیہوں کے بدلے دو صاع جو یا چاول خریدنا۔ (۴) ایک کیلو کھجور کے بدلے دس کیلو امرود خریدنا۔ (۵) ایک کیلو پیتل سے دس کیلو لوہا خریدنا۔

ان سب میں کھلی ہوئی زیادتی موجود ہے مگر کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ چیزیں حرام دنا جائز ہیں۔ پھر زیادتی کا مطلب کیا ہے؟ اور وہ کون سی زیادتی ہے جو اللہ نے حرام کی؟ قرآن سے اس کی صراحت و وضاحت کوئی نہیں دکھا سکتا۔ حدیث پاک اس بارے میں کچھ رہنمائی کرتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء، رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري ـــ وفي رواية عبادة بن الصامت فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد.

اس حدیث پاک میں صرف چھ چیزوں کا بیان ہے۔ سونا، چاندی، گیہوں، جو، کھجور، نمک۔ اگر ایک صنف کو اسی صنف کے عوض بیچا تو دونوں جانب برابر برابر رکھنا ضروری ہے۔ اگر ایک طرف زیادتی ہوگئی تو یہ زیادتی ربا اور حرام ہے۔ لیکن اگر صنف بدل گئی مثلاً سونے کو چاندی سے بیچا تو کمی بیشی ہو حرام نہیں اگر دست بدست معاملہ ہو۔

ان چیزوں کا معاملہ تو حدیث سے معلوم ہو گیا لیکن ان کے علاوہ دوسری چیزوں کا معاملہ کس صورت میں سود ہوگا کس صورت میں نہ ہوگا یہ معلوم نہ ہوا۔ مثلاً ایک خصی کو بکری کے تین بچوں کے عوض بیچا، ایک قیمتی پتھر کو دس معمولی پتھروں کے عوض لیا، ایک درخت چند درختوں کے بدلے بیچا۔ ان سب میں بھی زیادتی ہے مگر جائز ہے یا ناجائز؟ کوئی بھی شخص ان احادیث یا دیگر احادیث کے صریح الفاظ میں بقیہ ساری چیزوں کا حکم دکھانے سے قاصر ہے۔ اسی لیے سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

إن آخر ما نزلت آية الربوا، وإن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قبض ولم يفسرها لنا، فدعوا الربوا والريبة. رواه ابن ماجة والدارمي (مشكوة المصابيح ص ۲۴۶)

ترجمہ: بے شک آیت ربا آخر میں نازل ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس کی پوری تفصیل و تفسیر ہمیں بتانے سے پہلے ہی دنیا سے تشریف لے گئے۔ تو جو سود ہے اور جس میں سود کا شک ہے دونوں چھوڑ دو۔

یہ سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ارشاد ہے، وہ بھی بقیہ چیزوں میں سود کی صورت واضح نہیں کر رہے ہیں۔ ایک اسلم طریقہ بیان فرما رہے ہیں کہ جہاں کھلا سود ہے، اسے تو چھوڑنا ہی ہے، جہاں معاملہ واضح نہیں ہو رہا ہے اور سود کا شبہ ہو رہا ہے اسے بھی چھوڑ دو۔

لیکن کہاں کہاں سود کا شبہ متحقق ہے، اس کی تعیین بھی سب کے بس کی بات نہیں۔ اب امت کا عمل کیا ہو، اس پر ائمہ مجتہدین نے اپنی خداداد بصیرت و فقاہت سے غور کیا اور بھی حضرات نے یہ سمجھا کہ حدیث ربا میں حرمت کا جو حکم مذکور ہے ضرور اس کی کوئی علت ہے، اگر وہ علت دریافت ہو جائے تو ہر چیز کا معاملہ واضح ہو جائے گا۔ جہاں ربا کی علت موجود

ہوگی وہاں زیادتی حرام ہوگی، جہاں علت نہ ہوگی وہاں حرمت نہ ہوگی۔

امام اعظم نے فرمایا وہ علت قدر وجنس ہے۔ امام مالک نے فرمایا طعم ولاِ ادخار ہے۔ امام شافعی نے فرمایا طعم وثمنیت ہے۔ امام احمد کا قول اشہر امام اعظم کے موافق ہے۔

پھر ہر امام نے اپنی دریافت کردہ علت کی روشنی میں دیگر اشیا کے احکام بیان فرمائے اور ان کے متبعین اس پر کاربند ہوئے۔ ایسا نہیں کہ ہر امام نے محض اندازے سے ایک علت متعین کرلی۔ نہیں بلکہ ہر ایک کے سامنے کچھ دلائل وشواہد ہیں جس کی روشنی میں ان کی ایک رائے قائم ہوئی۔ تفصیل ہر مذہب کی مبسوط کتب فقہ میں ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ ائمہ کا اجتہاد وہیں کارفرما ہوتا ہے جہاں صریح آیت یا حدیث یا اجماع سے کوئی حکم دریافت نہ ہو۔ اور یہ بھی اس لیے کہ جو حضرات شرائط اجتہاد کے جامع ہوں ان کے لیے قرآن وحدیث سے اجتہاد کی اجازت ہے بلکہ یہ ان کا فرض منصبی ہے کہ خدا کی عطا کردہ فقاہت سے وہ نصوص کتاب وسنت میں پوشیدہ احکام کو منکشف کریں۔

رہا یہ کہ ان حضرات کے نتائج اجتہاد میں اختلاف کیوں ہوتا ہے تو اس کے کئی اسباب ہیں۔ ایک تو وہی کہ جب متعدد حضرات کسی عام معاملے میں بھی غور کرتے ہیں تو اکثر وبیشتر ان کے رجحانات مختلف ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ اصول اجتہاد کا فرق، ہر ایک کو حاصل ہونے والے قرائن وشواہد میں فرق، نکتۂ نظر کا اختلاف متعدد اسباب ہیں۔ لیکن یہ قدر مشترک ہے کہ ہر مجتہد کی کاوش پورے اخلاص اور حق جوئی کے ساتھ ہی ہوتی ہے کہ جو حکم تقاضائے شریعت کے مطابق ہو اسے دریافت کریں اور اس پر کاربند ہوں۔ اس کاوش کے سبب وہ اللہ کی جانب سے اجر اور امت کی جانب سے ادائے شکر کے مستحق ہوتے ہیں۔

آج اگرچہ کوئی جامع شرائط اجتہاد نہ رہا بلکہ فقہی اصطلاح میں جنہیں "اصحاب تمیز" کہتے ہیں وہ بھی مفقود ہیں لیکن امت کی رہنمائی آج بھی علماے دین کا فرض منصبی ہے، خصوصاً نو پیدا مسائل کی نوعیت کو سمجھنا اور کتب فقہ میں منصوص مسائل کی روشنی میں ان کے احکام دریافت کرنا عصر حاضر کا بہت بڑا چیلنج ہے۔ اسی چیلنج کا احساس کرتے ہوئے جامعہ اشرفیہ میں مجلس شرعی کا قیام عمل میں آیا اور مذاکرات کے انعقاد کا سلسلہ جاری ہوا تاکہ جو کام انفرادی طور پر سخت دشوار اور گراں بار ہے علماے کرام کی قوت اجتماعی اور تعاون باہمی سے آسان ہو سکے۔

رب کریم اس راہ میں علماے مخلصین کی کاوشیں بارآور فرمائے اور ان پر فقاہت وبصیرت کے دروازے کشادہ فرما کر ان کے فیضان کو عام وتام کرے۔

وما ذلك عليه بعزيز، وهو حسبنا و نعم الوكيل. وصلى الله تعالى وبارك وسلم على حبيبه الأشرف الأعلم وعلى آله وصحبه أولي الفضل والفيض والجود والعطاء والكرم.

محمد أحمد مصباحي

۱۱/۵/۱۴۲۵ھ

۳/۶/۲۰۰۴ء


Nafse Islam
فیصلے
نفسِ اسلام
WWW.NAFSEISLAM.COM

① مشترکہ سرمایہ کمپنی

❶ محدود حصص کمپنی (مشترکہ سرمایہ کمپنی/شیر بازار) کی سرمایہ کاری کی بنیاد تین امور پر ہے:
(۱) ترجیحی حصص (۲) قرض تمسکات (۳) مساواتی حصص۔
اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ترجیحی حصص سرمایہ قرض ہیں جن پر ملنے والا نفع سود ہے، اس لیے ان حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری حرام ہے۔

❷ مفتی محمد نظام الدین صاحب نے بتایا کہ پہلے بعض غیر ذمہ دار مضمون نگاروں کے مضمون سے یہ معلوم ہوا تھا کہ قرض تمسکات لازماً شرکت ہوتے ہیں، مگر ذمہ دار اور حصہ دار افراد سے یہ تحقیق ہوئی کہ قرض دینا شریک کے لیے قطعاً لازم نہیں ہوتا، نہ ہی کمپنی اپنے شرکا سے ایسا کوئی مطالبہ کرتی ہے۔

❸ یہ بھی بتایا کہ مذکورہ باخبر لوگوں سے معلوم ہوا کہ چار ہزار میں سے تقریباً تین ہزار نو سو اٹھانوے (۳۹۹۸) کمپنیاں ایسی ہیں جو مطلوبہ رقم یک مشت لیتی ہیں اور ایک دو کے یہاں قسط وار ادائیگی اور ضبطگی کی صورت ہوا کرتی ہے، اس لیے یہ طے ہوا کہ قسط وار ادائیگی والی کمپنیوں کی شرکت سے یکسر روکا جائے۔ جب کہ ان کے یہاں پوری قسطیں وقت پر ادا نہ کرنے کی صورت میں سابق جمع شدہ رقم کی ضبطگی کا رواج ہو یا جن سے ایسا خطرہ ہو۔

❹ مساواتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری شرکت عنان ہے، اس پر اتفاق ہو گیا۔ عالمگیری ج ۲ ص ۳۲ مع خانیہ اور بہار شریعت ج ۱۰ ص ۳۹ کے ایک جزئیہ سے یہ معلوم ہوا کہ شریک عنان کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ ابتدا ہی سے اپنے جملہ اختیارات دوسرے شریک کو دیتے ہوئے شرکت کرے۔ اس لیے مساواتی حصص والا عملاً اپنے حصص اور ان کا نفع لینے کے سوا کچھ نہیں کر سکتا تو اس سے اس کی شرکت کے شرکت عنان ہونے پر کوئی اثر نہیں آتا۔

❺ مساواتی حصص کے ذریعہ شرکت جائز ہونے کی وجہ؟
جواز پر اشکال یہ ہے کہ مساواتی حصص والا نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتا ہے۔ اگر کمپنی نے دس لاکھ روپے جمع کیے پانچ لاکھ ترجیحی حصص اور قرض تمسکات کے ذریعہ۔ پانچ لاکھ مساواتی حصص کے ذریعہ اور دو لاکھ کا نقصان ہوا تو اس نقصان میں ترجیحی حصص اور قرض تمسکات والے بالکل شریک نہ ہوں گے۔ بلکہ ان کو مقررہ سود ملتا رہے گا اور ان کا اصل سرمایہ بھی محفوظ رہے گا اور دو لاکھ کا سارا نقصان مساواتی حصص والوں پر عائد ہوگا۔ اس طرح یہ شریک سود دینے اور سودی قرض کا نقصان سہنے کا عملاً مرتکب ہو گیا۔ اگرچہ وہ فارم پر یہ لکھ دے کہ سودی قرض لینے یا سود دینے سے مجھے کوئی سروکار نہ ہوگا۔

یہ رائے حضرت شارح بخاری، حضرت محدث کبیر اور حضرت مصباحی صاحب دامت برکاتہم القدسیہ کی ہے اور مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب کی رائے اس کے برخلاف ہے۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

شریعت طاہرہ کا ضابطہ ہے کہ مسلمان کا فعل امکانی حد تک حرمت وفساد سے بچایا جائے، اسی لیے فقہائے کرام نے بہت سے مسائل میں امکانی گوشوں کو تلاش کر کے تصحیح عقد فرمائی۔ مثلاً بازار میں مال حرام غالب اور حلال مغلوب ہو تو بھی اشیا کی خریداری کو جائز فرمایا (فتاوی رضویہ دوم، رسالہ اعلی من السکر) بیع سیف محلی بحلیہ میں جز ثمن دے کر کہا خذ من ثمنہما تو اسے من احدہما قرار دے کر علیہ کی بیع صرف کو جائز کہا۔ بیع درہم و دینار بدرہم و دینار کو مقابلہ مطلقہ مان کر مقابلۃ الجنس بجلاجلہ کے احتمال کو تصحیح عقد کے لیے متعین کیا۔ عبد مشترک کو ایک شریک نے بیچ دیا تو اسے درست قرار دیا۔ وغیرھا من المسائل الکثیرۃ المعتمدۃ المفتی بھا۔

اس لیے کمپنی میں کو سرمایہ حصص اور سرمایہ قرض دونوں تکلوئیں لیکن یہاں تصحیح عقد کا امکان یوں ہے کہ سودی ادائیگی کو سرمایہ شرکت سے نہ مانا جائے بلکہ یہ مانا جائے کہ سود صرف مال قرض کے نفع کا ہے۔ یعنی کمپنی کے پاس جو کچھ روپے ہیں وہ ہو سکتا ہے کہ قرض کے بھی ہوں، حصص کے بھی ہوں۔ لیکن فعل مسلم کو حرمت وفساد سے بچانے کے لیے یہ قرار دیا جائے گا کہ یہ سرمایہ قرض ہے اور سرمایہ حصص کچھ تو متاع کی شکل میں موجود ہے، کچھ نرخ کے گھٹنے کی وجہ سے خسارہ کی نذر ہو گیا۔

واضح ہو کہ ہدایت کار بورڈ بحیثیت وکیل جو کچھ قرض لیتا ہے، شرعاً اس کی ذمہ داری اسی کے سر ہے۔ موکل یعنی عام شرکا کے سر نہیں۔

اس پر اشکال یہ ہے کہ نرخ گھٹنے کی وجہ سے خسارہ کا تعلق پورے دس لاکھ مال سے ہے، سودی قرض کے پانچ لاکھ سے جو سامان خریدا گیا اور نرخ گھٹا، اس کا خسارہ مثلاً ایک لاکھ ہے اور بقیہ مال کا خسارہ بھی ایک لاکھ ہے۔

لیکن یہ دونوں نقصان مجتمع ہو کر مساواتی حصص والوں پر ہی عائد ہوتے ہیں اور قرض والوں کا مال بھی سلامت رہتا ہے۔ نفع یعنی سود بھی دستیاب ہوتا رہتا ہے۔ اس لیے قرض سے متعلق ایک لاکھ نقصان کو کسی اور طرف رافع کرنے کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اوپر ذکر کیے گئے مسائل سے اسی کی تو وضاحت کی گئی ہے، مگر اس پر اشکال یہ ہے:

ولو استقرض [illegible] (فتاوی رضویہ ج ۲ ص ۳۲۲ مع حاشیہ)

۶ حصص کی خرید وفروخت جائز ہے یا ناجائز؟

جواز پر اشکال یہ ہے کہ مبیع مجہول ہے، قبضہ دینے دلانے سے خالی، بلکہ غیر مقدور التسلیم، اس لیے یہ بیع ناجائز ہے، کیوں کہ جواز بیع کی شرطیں موجود نہیں۔

(۱) محمد احمد مصباحی (۲) محمد نظام الدین الرضوی (۳) شبیر حسن رضوی (۴) خواجہ مظفر حسین (۵) محمد نصیر الدین (۶) عنایت احمد نعیمی (۷) نذر محمد قادری (۸) محمد علی فاروقی (۹) محمد عبد المبین نعمانی (۱۰) محمد ادریس (۱۱) نصر اللہ رضوی (۱۲) محمد ایوب رضوی (۱۳) عبد الغفار اعظمی (۱۴) محمد اختر کمال قادری (۱۵) محمد نسیم (۱۶) قاضی فضل احمد مصباحی (۱۷) آل مصطفی مصباحی (۱۸) زاہد علی سلامی (۱۹) اختر حسین قادری (۲۰) عبد الحق رضوی (۲۱) محمد نظام

WWW.NAFSEISLAM.COM

الدین قادری (۲۲) بدر عالم مصباحی (۲۳) نفیس احمد مصباحی (۲۴) محمد سلیمان مصباحی (۲۵) زین العابدین (۲۶) محمد ابرار احمد امجدی برکاتی (۲۷) شمس الہدیٰ (۲۸) محمد انور نظامی مصباحی (۲۹) شہاب الدین احمد نوری (۳۰) محمود احمد برکاتی (۳۱) شبیر احمد (۳۲) قاضی فضل رسول (۳۳) محمد عالم نوری مصباحی (۳۴) ساجد علی مصباحی (۳۵) خواجہ آصف رضا (۳۶) غلام جیلانی مصباحی (۳۷) محمد عرفان عالم (۳۸) دستگیر عالم مصباحی (۳۹) مقصود احمد مصباحی (۴۰) اختر حسین اعظمی (۴۱) صدر الوری قادری (۴۲) احمد رضا (۴۳) غلام نبی (۴۴) جمال مصطفی قادری (۴۵) محمد قاسم مصباحی (۴۶) محمد رفیع الزماں مصباحی

فیصل بورڈ کا فیصلہ

۱۲ ذوالحجہ ۱۴۱۹ھ مطابق ۲ اپریل ۱۹۹۹ء

حامداً و مصلیاً و مسلماً

بسم اللہ الرحمن الرحیم

(۱) مساواتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری عقود فاسدہ و ربا کے دخل کی وجہ سے ناجائز ہے۔

(۲) اپنے روپیہ کا حصہ دوسرے کے ہاتھ بیچنا اور اس کا خریدنا دونوں حرام ہیں۔ (ماخوذ از فتاوی رضویہ ص ۲۷۱ ج ۸)

(۲) (الف) دوامی اجارہ (پگڑی کے ساتھ معاملۂ کرایہ داری)

بدل خلو (پگڑی) لینے کی حاجت مواجر (مالک مکان، دکان) کو بعض ہی حالتوں میں متحقق ہوتی ہے۔ ہاں! مستاجر (کرایہ دار) کو اس کے دینے کی حاجت ان جگہوں میں زیادہ ہوتی ہے جہاں پگڑی کے بغیر مکان دکان ملنے کا رواج ہی نہ ہو۔

اسی طرح مستاجر جب شئی مستاجر (دکان، مکان) مالک کو واپس کرے یا کسی اور مستاجر کو دے تو پگڑی لینے کی اسے حاجت ہوتی ہے۔

لیکن عوام کے لیے اس کی تحصیل و تحقیق کہاں اس کی حاجت ہے اور کہاں نہیں بہت مشکل ہے۔

اور اصل مذہب یہ ہے کہ بدل خلو کا معاملہ ناجائز ہے، اس لیے سلامتی کی راہ یہ ہے کہ عاقدین ایسی صورت اپنائیں جس میں بلا خلو وہ جائز عمل کرنے والے ہوں اور گنہ گار نہ قرار پائیں۔

وہ صورت یہ ہو سکتی ہے کہ زمین کا ایک سال کا اجارہ پگڑی کے بدلے کریں اور عمارت سے انتفاع کا اجارہ ماہانہ کرایہ کی شرح پر کریں یا روز قبضہ کا کرایہ مثلاً ایک لاکھ رکھیں اور ماہانہ مثلاً ایک ہزار روپے رکھیں۔

(ب) زر ضمانت (سیکورٹی کی رقم)

زر ضمانت قرض محض ہے اور زر ضمانت دینے والے پر اس کی زکاۃ واجب ہے جس کی ادائگی قبضہ میں آنے کے بعد قمری مہینوں سے گزشتہ کی واجب ہوگی اور سال بہ سال ادا کر دے تو مناسب ہے ـــــ رہا یہ اشکال کہ یہاں اجارہ بشرط

الغرض ہے تو اس کی نظیر مسئلہ منی آرڈر ہے، جسے امام احمد رضا قدس سرہ نے تعامل و تعارف کے باعث جائز قرار دیا ہے، یہاں تعامل کے ساتھ حاجت بھی ہے، اس لیے یہ بھی جائز ہے۔

(ج) زرِ پیشگی (ایڈوانس رقم)

1. عقد اجارہ کے انعقاد سے پہلے پیشگی رقم قرض ہے اور اس کی زکاۃ تحقق شرائط کی صورت میں مقرض پر واجب ہوگی۔
2. عقد اجارہ ہو جانے کے بعد پیشگی رقم اجرت ہے وہ حصہ بھی جو وضع ہو گیا اور وہ حصہ بھی جو آئندہ وضع ہوگا۔ (عالمگیری) اور اس کی زکاۃ تحقق شرائط کی صورت میں مالک مکان پر واجب ہوگی تا آں کہ اجارہ فسخ ہو جائے۔ (بدائع ج ۲ ص ۶)

④ علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

دوشنبہ ۲۳ ربیع الآخر ۱۴۲۲ھ / ۱۶ جولائی ۲۰۰۱ء

مندرجہ ذیل صورتوں میں خون چڑھانے کی اجازت ہے:

1. مریض کی جان بچانے کے لیے۔
2. اعضا کو بے کار ہونے سے بچانے کے لیے۔
3. جمالِ مقصود کے تحفظ، حلقۂ چشم کی حفاظت، یا کسی اور عضو کی حفاظت کے لیے، بشرطیکہ کسی اور جائز ذریعہ سے اس کا تحفظ نہ ہو سکے۔ جمالِ غیر مقصود کے تحفظ کے لیے اجازت نہیں۔
4. **الف:** خون نہ چڑھانے سے جب مریض کو زیادہ دنوں تک مرض کی تکلیف ہو، اگر یہ ناقابلِ برداشت حد تک ہو تو خون چڑھانا جائز ہے، ورنہ نہیں۔

ب: خون کی کمی کے باعث اجل مرنیا ہونے کا خطرہ ہو تو بھی جائز ہے، (جیسا کہ آپریشن کے بعد خون کی کمی سے ایسا ہو جاتا ہے)

5. خون کی کمی کے باعث مریض کی مختلف کیفیات ظاہر ہوتی ہیں ان میں صرف دوسری، تیسری صورتوں میں خون چڑھانے کی اجازت ہے، پہلی صورت میں نہیں، وہ صورتیں یہ ہیں:

(الف) مریض ٹھیک ہے، کوئی گھبراہٹ یا تناؤ نہیں ہے، خون کی کمی ۱۵٪ سے کم ہے۔

(ب) ہلکا تناؤ، بے چینی، پیلا پن، بدن ٹھنڈا ہو جانا، پسینہ، پیاس، کھڑے ہونے سے اس طرح بے ہوشی طاری ہونا کہ گر جائے، خون کی کمی ایک سے دو لیٹر، یعنی ۲۰٪ سے ۳۹٪۔

(ج) بہت زیادہ تناؤ، ہوش و حواس میں اختلال، شدید تنفس، یعنی تیز اور گہری سانس چلنا، ہاتھ، پیر کا برف کی مانند ٹھنڈا ہو جانا، نیز پورے بدن کا ٹھنڈا ہو جانا، بہت زیادہ پیاس، خون کی کمی ۲ سے ساڑھے تین لیٹر یعنی ۴۰٪ سے

بر ۷۰، پیشاب کی مقدار صغر۔

❶ خون نہ چڑھانے کے باعث عضو کے بے کار ہو جانے کا ظن غالب ہو تو بھی خون چڑھانے کی اجازت ہے۔

ان تمام صورتوں میں اجازت بس اسی مقدار میں خون چڑھانے کی ہے جتنے سے کام چل سکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

سوال: خون کی حرمت قطعی ہے پھر اس سے علاج و انتفاع کا جواز کیسے ہو سکتا ہے؟

جواب: خون کے پینے کی حرمت قطعی ہے دیگر وجوہ انتفاع کی حرمت ہمارے مذہب حنفی میں ظنی ہے۔

دلیل: آیت بقرہ، آیت انعام، تفسیرات احمدیہ، بحر الرائق و عالم گیری۔

إنما حرم عليكم الميتة والدم (ای طعم المیتة والدم) (بقرہ) : قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ (۱۴۵، انعام)

آگاہی: ان سیمیناروں میں کم و بیش سو علمائے کرام شریک ہوئے اور فیصلے سب کے اتفاق رائے سے تحریر ہوئے۔

تواں سیمینار

چھٹی نشست: پیر صبح ۱۵ ذی قعدہ ۱۴۲۰ھ مطابق ۲۱ فروری ۲۰۰۰ء

آج کی نشست میں "علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال" پر بقیہ مسائل کی تکمیل کے لیے بحث شروع ہوئی۔

پہلی بحث: یہ سامنے آئی کہ خون سے اکل و شرب کے علاوہ دیگر وجوہ سے انتفاع کی بھی حرمت قطعی ہے یا ظنی؟

اس پر ایک مضمون پیش ہوا، جس میں خون سے بجمیع الوجوہ انتفاع کو تفسیر بیضاوی، تفسیرات احمدیہ، احکام القرآن للجصاص کی عبارتوں کی روشنی میں حرام قطعی قرار دیا گیا ہے۔

اس کے بعد فواتح الرحموت اور نور الانوار وغیرہ کی عبارتیں پیش کی گئیں، جن سے صرف اکل و شرب کے حرام ہونے کی قطعیت ثابت ہوتی ہے، دیگر وجوہ انتفاع کی نہیں۔ (اس میں فیصل بورڈ کے دو ارکان کو تامل ہے)

دوسری بحث: یہ سامنے آئی کہ اس سے قبل چھوٹے سیمینار میں طے ہوا کہ مریض کو جب خون چڑھانے کی ضرورت یا حاجت ہو تو اس کے لیے خون چڑھانا جائز ہو جاتا ہے۔ لیکن کوئی شخص اگر اسے خون دیتا ہے تو دینا جائز ہے، یا نہیں؟ اگر دینا جائز ہو تو دینے والے کے حق میں ضرورت، یا حاجت کیا ہے؟

اس کے جواب میں یہ کہا گیا کہ فتاویٰ رضویہ ج ۱۰ نصف آخر ص ۲۰۰ میں ہے کہ دوسرے مسلم کی ضرورت کا بھی اعتبار ہے، جیسے ڈوبتے کو بچانے کے لیے نماز پڑھنے والے کو نماز توڑنا واجب ہو جاتا ہے اس لیے جب کسی مسلم کو ضرورت یا حاجت درپیش ہے تو دوسرے شخص کے لیے جائز ہے کہ اپنا خون اسے بچانے کے لیے دے دے، جز، انسان سے وقت ضرورت و حاجت انتفاع کا جواز ہو جاتا ہے، جیسا کہ شامی میں ہے:

قال في الفتح: و أهل الطب يثبتون للبن البنت أي التي نزل بسبب بنت مرضعة نفعا لوجع

العين، واختلف المشايخ فيه، قيل: لايجوز، وقيل: يجوز، إذا علم أنه يزول الرمد، ولايخفى أن حقيقة العلم متعذرة، فالمراد إذا غلب الظن وإلا فهو معنى المنع. اھ (ص: ۴/۳۹۸، رضا، دار الباز)

مبسوط سرخسی میں ہے: ولا بأس بأن يستمتع الرجل بلبن المرأة و يشربه لأنه موضع الحاجة والضرورة. اھ (المبسوط ج: ۱۵ ص: ۱۲۶)

تیسری بحث یہ سامنے آئی کہ مریض کو حاجت وضرورت کی حالت میں خون اگر بلا عوض نہیں ملتا تو بعوض خریدنا جائز ہے، مگر بائع کے لیے خون کا ثمن طیب نہیں، مسلم مریض کو مذکورہ حالت میں مسلم یا غیر مسلم کسی سے بھی خون لینا یا خریدنا جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

④ اعضا کی پیوند کاری

❶ اپنی جان بچانے کے لیے اپنے عضو کا کوئی حصہ کاٹ کر دوسری جگہ لگانا جائز ہے، اسی طرح کسی عضو کو بچانے یا قابل منفعت بنانے کے لیے بھی دوسرے عضو کا حصہ کاٹ کر لگانا جائز ہے، مگر اس میں شرط یہ ہے کہ کاٹا جانے والا عضو کم درجہ کا ہو یا اس کا ضرر نہ ہو یا ہو تو دوسرے کے مقابلہ میں کم ہو۔

دلیل: تفصیلی مقالہ مفتی محمد نظام الدین صاحب و دیگر مقالات (شامی کتاب الحظر والاباحۃ فصل فی اللبس، مسئلہ شد السن بالذہب)

❷ جمال مقصود فوت ہوا، مثلاً چہرے کی کھال جل گئی جس سے شکل بگڑ گئی تو اس صورت میں بھی اجازت ہے کہ اپنے کسی عضو کی کھال لے کر جمال کو بحال کیا جائے۔

❸ کوئی عضو انسانی بے کار ہو جائے اور کسی حیوان کا عضو اس کے لیے کارآمد ہو سکتا ہے تو حلال جانور کو شرعی طور پر ذبح کر کے اس کا عضو لگانا جائز ہے ـــــ اگر حلال مذبوح سے کام نہ چل سکتا ہو تو خنزیر کے علاوہ دوسرے غیر حلال جانور کو شرعی طور پر ذبح کے بعد لگایا جا سکتا ہے۔ ـــــ اگر مذبوح سے کام نہ چل سکے تو بحالت اضطرار غیر مذبوح کا عضو بھی لگایا جا سکتا ہے۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

چھٹی نشست ۲۱ر صفر ۱۴۲۰ھ دوشنبہ ۷ر جون ۱۹۹۹ء

اس سے قبل والے سیمینار میں یہ بحث آئی تھی کہ انسان کی جان یا عضو کی ہلاکت جب یقینی یا قریب بہ یقین ہو، اور دوسرے انسان کا عضو لگانے سے اس شخص کا شفایاب ہونا متوقع ہو۔ جیسا کہ آج کل یہ طریقہ علاج جاری ہے تو شرعاً یہ جائز ہے یا نہیں؟

مندوبین نے اس پر اظہار خیال کیا کہ دوسرے زندہ انسان کا عضو کاٹ کر استعمال کرنا حالت اضطرار میں بھی جائز نہیں ہوتا۔ ہاں! مضطر کو اس مقدار میں حرام یا مردار حتی کہ انسان میت کا گوشت کھانے پینے کی اجازت ہوتی ہے جس سے وہ جاں بر ہو سکے۔ یہ اجازت اسی وقت ہے جب اس کھانے پینے سے اس کی نجات یقینی ہو۔

اس بنیاد پر یہ غور ہوا کہ آج کے تبدیلی عضو والے علاج سے شفا یقینی ہوتی ہے یا نہیں؟ بعض حضرات کی یہ رائے سامنے آئی کہ یقینی تو نہیں مگر مظنون بہ ظن غالب ہے۔ اس پر یہ کلام ہوا کہ پھر یہ علاج واجب ہونا چاہیے کہ اگر نہ کرے تو گنہ گار ہو جیسے حالت مخمصہ میں حرام نہ کھائے، بچے اور مر جائے تو گنہ گار ہوتا ہے۔ حالاں کہ علاج کا حکم یہ نہیں۔ بلکہ کتابوں میں یہ موجود ہے کہ علاج نہ کیا اور مر گیا تو گنہ گار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ علاج سے شفا یقینی نہیں۔

پیوند کاری سے کامیابی کی جو شرح دی گئی ہے، وہ ہمارے حق میں **اولاً** یقینی نہیں۔ **ثانیاً** یہ شرح بحیثیت مجموعی ہے۔ آپریشن کے مرحلہ سے شفا تک گزرنے میں اتنے مراحل ہیں کہ ہر ہر مرحلہ پر ہلاکت کا خطرہ ہوتا ہے، پھر مریض خاص کے حق میں زیادہ سے زیادہ ظن اور امید کا حصول ہوتا ہے، قطع و یقین کا نہیں، پھر بہت سے حریص، دنیا طلب اور ظالم و خائن ڈاکٹروں کی زیادتیاں الگ ہیں۔ جن کے ظلم، خیانت اور بے اعتدالی و بے احتیاطی کے واقعات آئے دن سامنے آتے رہتے ہیں۔

دوسری طرف جو عضو عطا کرنے والا تندرست و توانا انسان ہے خاص اس کے حق میں کوئی حاجت و اضطرار نہیں کہ وہ اپنا عضو دوسرے کو دے، پھر اسے کیوں کر اجازت ہوگی کہ وہ اپنے عضو کی بے حرمتی یا اس کی خرید و فروخت کا معاملہ کرے۔ خصوصاً جب کہ وہ اپنے جسم و جان کا مالک بھی نہیں کہ اسے ہبہ کرنے یا بیچنے کا اختیار ہو۔

ان حالات کے پیش نظر عضو انسان سے عضو انسان کی پیوند کاری کے جواز کا حکم بہت مشکل ہے، بلکہ بروقت عدم جواز ہی واضح ہے اور ہم اسی کا حکم دیتے ہیں۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

پہلا باب

Nafse Islam
نفس اسلام
WWW.NAFSEISLAM.COM

مشترکہ سرمایہ کمپنی

نظام کار اور شرکت و سرمایہ کاری

خلاصۂ مقالات بعنوان

مشترکہ سرمایہ کمپنی میں شرکت

از: حضرت علامہ محمد احمد مصباحی رکن مجلس شرعی واستاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

ایک شخص اپنے تھوڑے سرمایہ سے کاروبار شروع کرنا چاہتا ہے تو کسی وسیع پیمانے پر پہنچنے میں اسے ایک مدت درکار ہوتی ہے، یوں ہی اگر دو تین شخص مل کر تجارت کریں تو ان کو بھی اگرچہ کم سہی مگر دیر ضرور لگے گی، ساتھ ہی کاروبار بھی ان کی زندگی تک عموماً محدود رہتا ہے، کیوں کہ ایک شریک کی موت ہوئی تو پھر اس کا سرمایہ اس کے ورثہ میں منقسم ہو جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے وہ سب کے سب باپ کے شریک کے ساتھ تجارت نہ کرنا چاہیں، یوں ہی ایک باپ کی تجارت تھی جو اس کے انتقال کے بعد ورثہ کی طرف منتقل ہوئی تو منقسم ہو کر کافی کمزور ہو سکتی ہے، عالبا ان دشواریوں سے بچنے اور تجارت کو دوام واستحکام بخشنے کے لیے کمپنی کی ایجاد ہوئی، جس کی ابتدا یوں ہوتی ہے کہ چند اشخاص کسی وسیع تجارت کا منصوبہ بناتے ہیں، مگر سرمایہ کم رکھتے ہیں تو کمپنی کے نام سے ایک تجارتی ادارہ قائم کرتے ہیں جس کی تجارتی رقم کا ایک نشانہ مثلاً دس کروڑ منظور کرالیا، اور کام کی ابتدا ابھی دس لاکھ سرمائے سے کرنا چاہتے ہیں، تو اپنے پاس سے اتنا سرمایہ لگاتے نہیں بلکہ اس دس لاکھ کو مثلاً سو، سو، یا دس، دس روپے کے چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں اور سارے عوام کو دعوت دیتے ہیں کہ یہ حصے خرید لیں اور انھیں ایک مقررہ نفع یا حسب آمد نفع ملتا رہے گا۔ انھیں شرکا کہتے ہیں۔ یوں ہی کمپنی کو چلانے کے لیے ایک انتظام کار ٹیم منتخب کرتے ہیں۔ وہی سارے کاروبار کی ذمہ دار ہوتی ہے۔ شرکا بدلتے رہتے ہیں۔ یوں ہی انتظامیہ میں بھی تبدیلی ہوتی رہتی ہے، مگر کمپنی کا نام باقی رہتا ہے اور سارے معاملات اسی کی جانب منسوب ہوتے ہیں اور اس کی مہر سے انجام پاتے ہیں، یہ طریقہ تجارت دیرپا اور مستحکم سمجھا گیا، کیوں کہ اس میں تجارت کاروں اور حصہ داروں کی موت یا علیحدگی کے باوجود ان کے متبادل دوسرے افراد کے ذریعہ کام جاری رہتا ہے اور سرمایہ بھی وافر مقدار میں جمع ہو جاتا ہے اور جس کے پاس کم سرمایہ ہے وہ بھی شریک بن کر نفع پانے لگتا ہے، اس کے لیے سودی قرضے بھی حاصل کرتے ہیں۔ یہ کمپنی کی ایک سادہ سی شکل اور اس کا تعارف ہے۔

اس میں خاص طور سے یاد رکھنے کی باتیں چند ہیں:

- اس کے حصوں کی دو قسمیں بناتے ہیں: (۱) ترجیحی حصص (۲) مساواتی حصص۔

ترجیحی حصوں کے خریداروں کو ایک مقررہ نفع بہر حال ملتا رہے گا، خواہ کمپنی کا خسارہ ہو یا فائدہ، اور مساواتی حصص والوں کو تجارت میں نفع ونقصان جو بھی ہوا اٹھانا ہوگا۔

- سود کا معاملہ اس میں قدم قدم پر پیش آتا ہے۔
- جو حصے قسطوں پر جمع ہوتے ہیں اگر ایک مقررہ مدت تک مکمل جمع نہ ہوئے تو سابق جمع رقم سود سے کر دی جاتی ہے اور اس کا کوئی بدل نہیں دیا جاتا۔

یہ طریقہ تجارت اب بہت عام ہو گیا ہے، چوں کہ عموماً یہ ان لوگوں کے ہاتھوں میں ہے جو دین وشریعت کی قیدوں

سے آزاد رہتے ہیں بلکہ کسی دین سے صحیح طور پر وابستہ ہی نہیں ہوتے، اس لیے وہ کمپنی کے لیے جو اصول وضوابط وضع کرتے ہیں ان میں شرعی حلت وحرمت کا کوئی پاس ولحاظ نہیں ہوتا۔ مادی منفعت اور اس کی جانب زیادہ سے زیادہ افراد کو مائل کرکے وسیع پیمانے پر نفع اندوزی ہی ان کا اصل مطمح نظر ہوتا ہے۔

اس کا صحیح حل تو صرف یہ ہے کہ اہل اسلام شریعت کے جواز کی حدود میں رہ کر خود کمپنی بنائیں اور چلائیں۔ علماے کرام سرمایہ داروں کو اس کی ترغیب دیں اور ماہرین تجارت اور عالمان شریعت باہم مل کر اس کے اصول وضوابط ترتیب دیں، اور یہ کوئی ناممکن یا بہت دشوار نہیں۔ کم از کم جن ممالک میں مسلم حکومتیں ہیں وہاں تو ایسی راہیں آسانی سے نکل سکتی ہیں، لیکن جنھوں نے مغرب کی تقلید ہی کو اپنا فیشن بنا لیا ہے اور آنکھ بند کرکے اس کے پیچھے بھاگنے کے عادی ہیں، وہ یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ ہم ان بے دینوں سے بہتر کوئی طریقہ کار اور کوئی دستور العمل وضع کر سکتے ہیں۔ انسان جب کسی کی ذہنی غلامی میں مبتلا ہو جاتا ہے تو اس کی فکری وعملی قوتیں یوں ہی سلب ہو جاتی ہیں اور آزاد ہو کر بھی وہ دوسروں کی زنجیر میں جکڑے ہوئے رہنے کو باعث فخر وشرف سمجھتا ہے۔

مگر علماے دین کی ذمہ داری یہ ہے کہ جو بھی طرز تجارت ہے اس کا جائزہ لے کر اس کا حسن وقبح واضح کریں اور اگر کچھ اصلاح ہو سکتی ہے تو اصلاح کریں اور جہاں تک ہو سکے عوام کو حرام سے بچائیں، اسی نظریہ کے تحت کمپنی کے حصوں کی خریداری کا مسئلہ زیر بحث آیا۔

مولانا مفتی محمد نظام الدین رضوی نے "جدید طریقۂ تنظیم وتجارت" نامی ایک کتاب اور کچھ دوسری کتابوں کی روشنی میں اس کے شرائط وضوابط اور طریقۂ کار وغیرہ کی تفصیلات پر مشتمل کمپنی کا تعارف لکھا اور حتی الامکان اس سے متعلق بھی ضروری باتیں سمجھنے کی کوشش کی، پھر کچھ سوالات رکھے جو ص..... پر درج ہیں۔

جوابات

جوابا موصول ہونے والے فتاوی، آرا اور مقالات مع قلمی صفحات حسب ذیل ہیں:

۱- حضرت مولانا قاضی عبد الرحیم بستوی	۲ صفحات	۲- حضرت علامہ عبد الحکیم شرف قادری، لاہور	۲ صفحات
۳- مفتی محمد ایوب رضوی جامعہ حنفیہ مراد آباد	چار سطریں	۴- مولانا مفتی محمد نظام الدین رضوی	۵۸ صفحات
۵- مولانا مفتی مطیع الرحمن مضطر پورنوی	۳ صفحات	۶- مولانا رحمت حسین کلیمی	۲ صفحات
۷- مفتی اختر حسین رضوی	ایک صفحہ	۸- مفتی زین العابدین صاحب	ایک صفحہ
۹- مولانا شمس الہدی بستوی		۱۰- مولانا محمد نسیم مصباحی	
۱۱- مولانا آل مصطفے مصباحی	۲ صفحات		

تبصرہ و خلاصہ

مقالات نمبر ۳، ۵، ۱۱، کے علاوہ سبھی تحریروں میں مسئولہ شرکت کے عدم جواز کا فیصلہ یا رجحان نظر آتا ہے۔ مولانا آل مصطفے مصباحی اور مفتی مطیع الرحمن رضوی کے جوابات میں کہیں کہیں کچھ شرائط وقیود کے ساتھ جواز کی جھلک نظر آتی ہے۔

مفتی محمد نظام الدین رضوی ترجیحی حصص کو یکسر ناجائز کہتے ہیں اور مساواتی حصص کو بعض شرطوں کے ساتھ بالکل جائز بتاتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ انھیں تینوں مقالات کا خلاصہ پیش کر دیا جائے تو پوری بحث سامنے آجائے گی۔

مفتی مطیع الرحمن رضوی پورنوی کمپنی کے طریقۂ تجارت کو از قسم شرکت بتانے کے بعد شرکت اور اس کے اقسام کا تعارف کراتے ہیں، پھر تعیین کرتے ہیں کہ یہ شرکت کی کس قسم میں داخل ہے۔

شرکت کی دو قسمیں ہیں: (۱) شرکت ملک (۲) شرکت عقد۔

شرکت ملک کا مطلب یہ ہے کہ چند شخص ایک شئ کے مالک ہوں اور باہم عقد شرکت نہ ہوا ہو۔

شرکت عقد کا مطلب یہ ہے کہ باہم چند اشخاص نے شرکت کا معاملہ کیا ہو۔

پھر شرکت ملک کی دو قسمیں ہیں: (۱) جبری (۲) اختیاری۔

چند اشخاص کا مال ان کے قصد و اختیار سے باہم مل جائے تو اختیاری ورنہ جبری۔

شرکت عقد کی تین قسمیں ہیں: (۱) شرکت عمل (۲) شرکت وجوہ۔ (۳) شرکت مال۔

شرکت عمل کا مطلب یہ ہے کہ چند اشخاص دوسرے کے یہاں سے کام لائیں اور مل کر کام کریں، پھر جو اجرت ملے تقسیم کر لیں۔

شرکت وجوہ کا مطلب یہ ہے کہ چند اشخاص مال کے بغیر باہم یہ طے کریں کہ اپنی وجاہت اور اعتماد کی بنا پر سامان اُدھار لائیں اور مال بیچ کر دام دیں، پھر جو بچے آپس میں تقسیم کر لیں۔

شرکت مال کا مطلب یہ ہے کہ چند اشخاص اپنے مال لگانے کے ساتھ یہ طے کریں کہ اس سے مل کر کاروبار کیا جائے اور جو نفع ہو آپس میں تقسیم کر لیں۔

شرکت مال کی دو قسمیں ہیں: (۱) شرکت مفاوضہ (۲) شرکت عنان۔

شرکت مفاوضہ کا مطلب یہ ہے کہ ایسے اشخاص جو ایک دوسرے کی کفالت کے لائق ہوں، اپنی مخصوص قسم کی پونجی برابر برابر لگا کر کاروبار میں اس طرح شرکت کریں کہ نفع و تصرف میں بھی شریک ہوں اور ایک دوسرے کے وکیل و کفیل بھی۔ یعنی ہر ایک کا مطلب دوسرا حاصل کر سکتا ہو اور ہر ایک پر جو مطالبہ دوسرا اس کی طرف سے ضامن بھی ہو۔

شرکت عنان کا مطلب یہ ہے کہ ایسے اشخاص جو ایک دوسرے کی کفالت کے لائق ہوں، پونجی لگا کر کاروبار میں اس طرح شرکت کریں کہ ہر شریک دوسرے شریک کا وکیل ہو مگر ضامن نہ ہو۔

آگے پھر لکھتے ہیں کہ "مشترکہ سرمایہ کمپنی" اگر ہوگی تو شرکت عنان ہوگی، اسی پر ہمیں غور کرنا ہے۔ اس کے بعد ترجیحی حصص کی شرکت اور مساواتی حصص کی شرکت پر الگ الگ کلام کرتے ہیں:

ترجیحی حصص کے اشتراک کو تین وجہوں سے باطل و ناجائز قرار دیتے ہیں۔

(۱) یہ شرکا صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں، نقصان میں نہیں، یہ شرکت اسلامی کے منافی ہے۔

(۲) ان کے نفع کی مقدار ایک خاص شرح کے ساتھ مقرر ہوتی ہے اور مقدار نفع کی تعیین قاطع شرکت ہے۔

(۳) اب ان کی دی ہوئی رقم ہبہ تو ہو نہیں سکتی، عاریت یا قرض ہوگی، عاریت ہو تو اسے بعینہ باقی رکھ کر انتفاع ضروری ہوتا ہے اور یہاں ایسا نہیں ہوتا، اس لیے وہ قرض ہی ہو سکتی ہے، جیسا کہ عالمگیری (ص ۳۹۳، ج ۴) اور فتح القدیر

(ص ۴۰۲، ج ۵) کی عبارتوں سے ظاہر ہے۔ اور قرض پر نفع کی شرط قطعاً سود ہے۔ اس لیے کسی کمپنی کا ترجیحی حصص کے ممبران مقرر کرنا اور لوگوں کا ترجیحی حصص میں شامل ہونا قطعاً حرام ہے۔

مساواتی حصص کی شرکت بذات خود صحیح ہو سکتی ہے، اس لیے کہ اس میں نفع و نقصان دونوں میں شریک رہنے کا معاملہ ہوتا ہے۔

(۱) اگر جب کمپنی میں ترجیحی حصص کے شرکا بھی شامل ہوں گے تو جو نفع ہوگا پہلے انھیں ایک معینہ شرح کے مطابق دے دیا جائے گا اور نقصان ہوتا بھی انھیں مشروط نفع دیا جائے گا۔ نفع کی صورت میں اگر کچھ باقی رہا تو مساواتی حصص والوں کو ملے گا، ورنہ یہ محروم رہیں گے۔ اور نقصان کی صورت میں ان کے راس المال سے ترجیحی حصص والوں کو مقررہ نفع دیا جائے گا۔ اس طرح سے نفع و نقصان میں ان کی جو شرکت طے ہوئی تھی وہ بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے اور سراسر نقصان ہی کی صورت رہ جاتی ہے، کیوں کہ یا تو ان کی اصل پونجی سے بھی جاتا ہے یا ان کا حقیقی نفع مارا جاتا ہے۔ اگر کچھ دیتا ہے، ورنہ وہ بھی نہیں ملتا۔

(۲) طے شدہ تمام قسطیں اگر ایک خاص مدت کے اندر جمع نہ کر سکے تو جو سابقہ جمع کی تھیں وہ بھی ضائع ہو جائیں گی۔ اس لیے یہ معاملہ قمار اور جوا بھی ہوا، اگرچہ شرکت ان عقود میں سے ہے جو شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتے، اس لیے نفس شرکت باقی رہتی ہے۔

(۳) ترجیحی حصص کا دیا ہوا قرض بھی محفوظ رہتا ہے اور برابر نفع بھی دیا جاتا رہتا ہے جو سراسر سود ہے اور اس کے دینے والے بھی مساواتی شرکا ہیں۔ اور سود لینے کی طرح دینا بھی حرام ہے۔

(۴) اس میں جہاں مخصوص قسطیں جمع کرنے کی شرط ہوتی ہے، وہیں اپنی طرف سے سودی قرض جمع کرنے کی بھی شرط ہوتی ہے، یہ بھی حرام ہے۔ اگرچہ اس شرط فاسد کی وجہ سے عقد شرکت فاسد نہ ہو اور جائز کاروبار کے ذریعہ جو نفع حاصل ہوا اسے لینا جائز ہو۔

ہاں اگر ترجیحی شرکا نہ ہوں مساواتی حصہ دار قرض دینے کے ساتھ صراحۃً سود لینے کی نفی کر دے اور دوسروں کو بھی سود نہ دیا جائے تو مساواتی حصص کی شرکت جائز ہو سکتی ہے۔ یہ امور یہاں مفقود ہیں، اس لیے ناجائز ہی ہے۔

اس مقام پر یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ قرض کمپنی کے ممبران نہیں لیتے بلکہ اس کے کارندے لیتے ہیں۔ اور شرکت عنان میں کوئی شریک قرض لے تو ایک قول کے مطابق یہ قرض دوسرے شرکا کی طرف راجع نہیں ہوگا، لہٰذا سب شرکا سودی قرض لینے کے وبال سے بری الذمہ ہوں گے۔

اس کے جواب میں یہ بتاتے ہیں کہ مذکورہ ضابطہ کے ساتھ حکم یہ بھی ہے کہ اگر قرض لینے والا سب کی جانب سے قرض لے، اور مجھے قرض دیجیے کے بجائے ہم سب کو قرض دیجیے، بولے تو یہ قرض سب پر عائد ہوگا۔ اور یہاں جو قرض لیا جاتا ہے وہ کمپنی ہی کے لیے لیا جاتا ہے، کارندے صرف پیغام رسانی اور سفارت کا کام انجام دیتے ہیں، اس لیے وہ سب پر عائد ہوگا اور تمام شرکا اس کے وبال میں شریک ہوں گے۔

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ جب ابتدا ہی مساواتی حصص کی شرکت ناجائز ہے تو کمپنی کے مالک اسباب تجارت ہو جانے کے بعد بھی اس کے اسباب کو خرید کر اس میں شرکت ناجائز ہے۔

● قرض تمسکات حاصل کر کے حصص میں بدلنے سے متعلق لکھتے ہیں کہ اس کی حقیقت سوال نامے میں منقول

"جدید طریقۂ تجارت" کی عبارتوں سے پورے طور پر منکشف نہیں ہوتی، اس لیے اس سلسلے میں مزید معلومات حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔ ویسے جب مساواتی حصص ہی میں شریک ہونا ناجائز ہے تو قابل تبدیل قرض حسکات کو حصص میں تبدیل کر دینے سے بھی شرکت ناجائز ہی رہے گی۔

- کمپنی کے معہود طریقے پر ایجنٹ مقرر کرنا اور اس پر کمیشن دینا، اگر کسی جائز کام کے لیے ہوتا تو بھی متعدد وجوہ کی بنا پر ناجائز ہوتا، جن میں ایک وجہ یہ ہے کہ جس کام کے لیے اجارہ ہو رہا ہے اس کا وقت معلوم نہیں۔ اور ایسا اجارہ ناجائز ہے۔ (خانیہ ص ۳۳۶، ج ۲) اور یہاں تو وہ کام ہی ناجائز ہے۔
- جب یہ واضح ہو گیا کہ "مشترک سرمایہ کمپنی" کا کاروبار ناجائز ہے تو اس کے قیام کی منصوبہ سازی، اس کا رجسٹریشن یا اس کی ایسی ملازمت جس میں ناجائز کام کرنا پڑے، بھی ممنوع ہوں گے۔ کیوں کہ گناہ پر اعانت حرام ہے۔
- کمپنی میں حصص کے نام پر جو رقم جمع کی جاتی ہے، وہ قرض ہوتی ہے اور قرض پر نفع لینا سود ہے، اس لیے منافع پر زکاۃ واجب نہیں ہوگی، ہاں! جمع کی ہوئی اصل رقم شرکا جب چاہیں وصول کر سکتے ہیں تو یہ قرض "دین قوی" ہے۔ اب اگر یہ دین خود یا دوسرے مال سے مل کر مقدار نصاب ہو تو اس پر زکاۃ سال بہ سال واجب ہوتی رہے گی، مگر ابھی واجب الادا نہیں۔ واجب الادا اس وقت ہوگی جب مقدار نصاب کا پانچواں حصہ وصول ہو جائے، مگر جو پانچواں حصہ وصول ہو جائے اسی کی زکاۃ واجب الادا ہوگی۔

مولانا آل مصطفےٰ مصباحی نے اسے "بظاہر" شرکت عقد کی قسم شرکت عنان کی طرح بتانے کے بعد یہ لکھا ہے کہ اس کے مساواتی حصص میں شرکت سے متعدد حرام کا ارتکاب کرنا ہوگا۔

(۱) مساواتی حصص میں شرکت کے لیے سودی قرض دینا لازمی شرط ہے۔

(۲) کمپنی کے حصہ داران مقررہ یا موعودہ مدت تک قسطوں کی مکمل ادائیگی نہیں کرتے تو جمع شدہ قسطیں ضبط ہو جاتی ہیں۔

(۳) کمپنی کے کاروبار میں خالص سودی قرض بھی لگایا جاتا ہے۔ لہٰذا اپنی رقم کے ذریعہ اس کی تعمیر و ترقی میں حصہ لینا اعانت علی الاثم کی وجہ سے حرام ہوگا۔

ہاں اگر مشترکہ کمپنی خالص حریوں کی ہو تو اس کے اجرائی حصص میں وہ لوگ شریک ہو سکتے ہیں جو ان قسطوں کی مقررہ وقت پر ادائیگی کا یقین یا ظن غالب رکھتے ہوں، کیوں کہ حریوں کا مال ان کی رضا سے بلا نذر و بدعہدی لینا جائز و درست ہے۔ خواہ عقود فاسدہ ہی کے ذریعہ کیوں نہ ہو۔ البتہ ایسی کمپنیوں کے مساواتی حصص میں شرکت روا نہ ہوگی، کیوں کہ اس میں مسلم کو نفع ملنا محض محتمل ہے۔

مفتی محمد نظام الدین رضوی کا مقالہ بہت بسط و تفصیل کا حامل ہے، اس میں انھوں نے جو موقف اختیار کیا ہے، اس پر دس شبہات وارد کر کے ان کا تفصیلی جواب بھی دیا ہے۔ یقیناً یہ کافی غور و خوض اور عرق ریزی کا نتیجہ ہے جس کے باعث ان کے موقف سے اختلاف رکھنے والے بھی انھیں تبریک و تحسین پیش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ میں یہاں اس کی مناسب تلخیص کی کوشش کروں گا جو اس کے تمام ضروری گوشوں کو محیط ہو۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

ابتداء انھوں نے کمپنی کی شرعی حیثیت متعین کی ہے جو ان کے بقول حصہ داروں کی وکیل عام ہوتی ہے اور اصل مالک حصہ داران ہوتے ہیں، مگر اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ کوئی غیر عاقل شئ وکیل کیسے ہو سکتی ہے؟

اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہاں اس کی وکالت پر اقتصار نہیں بلکہ اس کی نیابت کے لیے "منتخب عقلاء" مقرر ہوتے ہیں۔ مگر جو حصہ دار موت یا جنون مطبق کے شکار ہوں ان کے حق میں کمپنی کی وکالت ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر موکل کی موت کے بعد اس کے ورثہ اس کے حصص اپنے نام منتقل کرالیں، یوں ہی جنون مطبق کی صورت میں اس کا ولی مال تجارت پر راضی ہو تو یہ توکیل جدید ہوگی، اس طرح کمپنی کی زندگی باقی رہتی ہے، اگرچہ اس کے بعض حصہ داران باقی نہ رہیں۔

اس کے بعد کمپنی کے حصص کی شرعی حیثیت سے بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حصص حاصل کرنے کے چار طریقے ہیں:

(۱) اجرائے حصص کے وقت براہ راست کمپنی سے حصے خرید کر۔

(۲) جن کے لیے کمپنی سے حصص نامزد ہو چکے، ان سے خرید کر۔

(۳) کمپنی کے کسی حصہ دار کے مجنون ہونے یا مر جانے پر اس کے اولیاء ورثہ کے نام انتقال حصص کے ذریعہ۔

(۴) قابل تبدیل قرض تمسکات کو اجرا کی شرط کے مطابق حصص میں تبدیل کرا کر۔

طریق اول میں حصے خریدنے کا لفظ محض مجازی ہے، ابتداءً میں کمپنی یا اس کے متعاقدین کے ہاتھ میں کچھ نہیں ہوتا ہے خریدا جائے، دراصل حصے خریدنے کا مطلب رقم لگا کر شریک تجارت بننا ہے۔ اور یہ معاملہ فقہی اصطلاح کی رو سے عقد شرکت ہے۔ رہے حصص سرٹیفکیٹ تو ان کی خریداری نہیں ہوتی بلکہ وہ اپنے معنی کے لحاظ سے حقیقۃً صرف سند اور ثبوت ہی کی حیثیت رکھتے ہیں، اگر سندیں ضائع ہو جائیں تو رقم کمپنی کی ملک ہو جاتی اور حصہ دار صرف ان اسناد کے مالک ہوتے، جب کہ کمپنی آئین کی تصریحات کے مطابق رقوم کے مالک حصہ داران ہی ہوتے ہیں، وہاں اب کوئی رقم لگا کر شریک بن گیا، پھر اس نے اپنا حصہ بیچا اور کسی نے خریدا تو یہ واقعۃً خرید و فروخت ہے اور یہ معاملہ یہاں جائز بھی ہے۔ یہی وہ دوسرا طریقہ ہے جو اوپر ذکر ہوا۔

تیسرا طریقہ دراصل توریث یا تولیت ہے، اس میں کسی حصہ دار کی موت کے بعد اس کے ورثہ قانونی کارروائی کے بعد اس کی جگہ نامزد ہو جاتے ہیں اور کسی کے مجنون ہونے کے بعد یہی عمل اس کے ولی کے لیے ہوتا ہے۔

کمپنی کو کسی نے سودی یا غیر سودی قرض دیا تو کمپنی کی جانب سے اس کو ایک رسید دے دی جاتی ہے، اسی کا نام قرض تمسک ہے۔ یہ ایک مدت تک قرض تمسک کی صورت میں رہتا ہے، اس کے بعد جزوی یا کلی طور پر حصص میں تبدیل کر دیا جاتا ہے، یعنی قرض دینے والے کو کمپنی کا شریک اور اس کی رقم کو کمپنی کا سرمایہ بنا لیا جاتا ہے، حصص کے پاس یہ سند قرض ہوتا ہے، اسے دوسرے کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے۔ اب یہ دوسرا شخص قرض خواہ ہو جائے گا اور سند قرض کو حصہ میں تبدیل کرنے کے بعد وہ شریک ٹھہرے گا۔ یہی وہ چوتھا طریقہ ہے جو اوپر ذکر ہوا اور تفصیل سے معلوم ہوا کہ ان چاروں طریقوں سے عقد شرکت کا تحقق ہوتا ہے اور سب کا مقصود وہی ہے۔

اس کے بعد شرکت کی تعریف اور اس کے اقسام و احکام ذکر کرنے کے بعد یہ بتاتے ہیں کہ یہ شرکت، شرکت عنان ہے۔ ان باتوں کا تذکرہ اجمالاً مفتی مطیع الرحمن رضوی کے مقالہ کی تلخیص میں آچکا ہے۔

اس کے بعد ترجیحی حصص اور مساواتی حصص کا ذکر کرتے ہیں اور ترجیحی حصص کے ذریعہ شرکت کو سرمایہ کاری کے بجائے غصب کاری اور لوٹ کھسوٹ قرار دیتے ہوئے ناجائز و حرام بتاتے ہیں، مگر مساواتی حصص کے ذریعہ معاہدۂ شرکت کو

جائز و درست، اور ان کی تجارت سے حاصل ہونے والے منافع کو حلال و طیب کہتے ہیں۔ لیکن اس موقف کے گرد دس اشکالات ذکر کرتے ہیں، پھر ان کا حل بھی رقم فرماتے ہیں۔

پہلا اشکال: یہ ہے کہ حصوں کی خریداری کے ساتھ سودی قرض دینا بھی ضروری ہوتا ہے، اس طرح یہ شرکت سود لینے کی آلودگی سے مشروط ہوتی ہے۔

اس کا حل یہ بتاتے ہیں کہ حصہ دار قرض دیتے وقت صاف صاف یہ کہہ دے کہ میں قرض کی رقم پر کوئی سود نہ لوں گا۔ اس کا قطعی ارادہ بھی ہو۔ بعد میں بھی سود نہ لے دے۔ ان شرطوں کی پابندی کے ساتھ اس کی شرکت اس آلودگی سے بچ جائے گی۔

دوسرا اشکال: بطریق بالا حصہ دار خود اپنی رقم کا سود لینے کی آلودگی سے بچ سکتا ہے، مگر کمپنی دوسرے تمام شرکاء سے بھی سودی قرض لے کر تجارت میں شامل کرتی ہے، اس سود کی ناپاکی سے حصہ دار کیسے بچ سکتا ہے، جب کہ کمپنی یا ہدایت کاروں کا عمل حصہ داروں ہی کا عمل ہے، اس لیے کہ حصہ دار موکل ہوتے ہیں اور وہ وکیل ہوتے ہیں۔ تو جو سودی قرض لیا جائے گا وہ سب پر عائد ہوگا۔

اس کا دو حل پیش کرتے ہیں، **ایک** یہ کہ مذکورہ حرمت صرف فعل تک محدود ہے، تجارت اور اس کے نفع میں اس کا کوئی اثر نہیں، یعنی شریک بننا حرام و گناہ ہوگا، مگر کمائی حلال ہوگی۔ اس کی تشریح یہ کرتے ہیں کہ حرام کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) وہ جو اپنی ذات میں قبیح ہو۔

(۲) وہ جو اپنی ذات میں اچھا ہو، مگر کسی وصف لازم غیر منفک کی وجہ سے برا ہو۔

(۳) وہ جو بذات خود اچھا ہو، مگر کسی وصف عارض قابل انفکاک کی وجہ سے برا ہو، جیسے بیع بذات خود جائز ہے، مگر وہ بیع جو جمعہ کی حاضری کے وقت کی جائے ممنوع ہے، جب کہ اس کے سبب حاضری میں رکاوٹ اور خلل ہو۔ کمپنی میں سرمایہ کاری کا تعلق تیسری قسم سے ہے، یعنی کہ حصص اور قرض کے ذریعہ حاصل کیا ہوا مال جائز و حلال ہے۔ اس سے ہونے والی تجارت بھی درست ہے۔ رہی سود کی شرط تو وہ مقارن عقد نہیں، قبل عقد ہے اور مفسد عقد صرف وہی شرط ہوتی ہے جو مقارن عقد ہو، البتہ خود سود کا لینا دینا حرام لعینہ ہے اور یہ مال مال خبیث ہے۔ یوں ہی ترجیحی حصص میں طے شدہ نفع لینا دینا بھی حرام ہے اور یہ مال بھی مال خبیث ہے۔

دوسرا حل یہ ہے کہ:

(۱) قرض لینے کے لیے کسی کو وکیل بنانا (بر قول صحیح ومختار) باطل ہے۔

(۲) وکیل نے اگر قرض لیا تو اس کا مالک خود وہی ہوگا۔

(۳) اگر یہ مال قرض وکیل کے پاس سے ضائع ہو گیا تو اس کا ضامن بھی خود وکیل ہی ہوگا۔

اس قول کے پیش نظر ہدایت کاروں نے جو سودی قرض لیا وہ ان ہی کی جانب عائد ہوا۔ دوسرے شرکا اس سے بری ہیں۔

تیسرا اشکال: یہ ہے کہ کمپنی کے حصوں میں مساواتی حصص کے ساتھ ترجیحی حصص بھی شامل ہوتے ہیں جو ناجائز ہیں تو ان کے انضمام کے ساتھ مساواتی حصص کے ذریعہ بھی سرمایہ کاری ناجائز ہوگی۔

اس کا حل یہ ہے کہ ترجیحی حصص کے ساتھ شرکت، شرکت نہیں، نہ ترجیحی حصص کی رقم سرمایہ شرکت ہے۔ وہ

WWW.NAFSEISLAM.COM

صرف ایک قرض ہے جس پر سود دینے کی شرط لگی ہوئی ہے، اس لیے سودی قرضے ملانے کی صورت میں جو مل جائے ہوا وہی حل ان ترجیحی حصص کی رقوم ملانے کا بھی ہے۔

چوتھا اشکال: کمپنی کا سودی قرض ادا نہ ہوا تو اس کی ادائیگی کا ذمہ حصہ داروں پر عائد ہوتا ہے، اس لیے کمپنی میں شرکت سودی قرض ادا کرنے کی ذمہ داری اٹھانے کے مترادف ہے، اس لیے یہ شرکت ناجائز ہوگی۔

جواب یہ دیتے ہیں کہ حصہ داروں پر کمپنی ادائے قرض کے لیے صرف یہ ذمہ داری عائد کرتی ہے کہ ابھی جتنے حصے جمع نہیں کیے ہیں، وہ جمع کردیں تاکہ کمپنی قرض چکا سکے، تو حقیقۃً یہ اپنے حصوں کی ادائیگی ہوئی، سودی قرض کی ادائیگی نہ ہوئی۔ کمپنی کا آئین اسے جس لفظ سے بھی تعبیر کرے معاملہ اپنی حقیقت کے تابع ہوتا ہے اور حصہ دار کی نیت بھی یہی ہوتی ہے کہ وہ اپنی بقیہ قسطیں ادا کر رہا ہے، اس کا اس سے مطالبہ بھی ہوتا ہے۔

پانچواں اشکال: یہاں اپنی رقم کو داؤ پر لگا کر ایک طرح کا جوا بھی کھیلا جاتا ہے، اس لیے کہ حصہ دار نے اگر مقررہ وقت پر اپنی قسطیں جمع نہ کیں، تو اسے ایک مہلت دی جاتی ہے جس کے اندر اسے بقیہ قسطیں مع سود جمع کرنی پڑتی ہیں اور اگر اس مدت مہلت میں بھی جمع نہ کیں تو سابقہ جمع شدہ قسطیں بحق کمپنی ضبط کرکے حصہ دار کو خارج کردیا جاتا ہے، اس طرح یہ شرکت سود اور قمار دونوں پر مشتمل ہوسکتی ہے۔

اس کا حل یہ بتاتے ہیں کہ آدمی اپنی پونجی کا خیال کرکے اتنے ہی حصوں کا معاملہ کرے جن کو وہ آسانی جمع کرلے۔ دوسری صورت یہ کہ اپنی تمام قسطیں یک مشت جمع کردے، تاکہ آئندہ کوئی خطرہ ہی نہ رہے۔ یک مشت جمع کرنے کی اسے اجازت بھی ہوتی ہے اور مہلت کی مدت میں وہ تمام سود جو زائد رقم دینا ہے، دراصل وہ سود نہیں بلکہ یہ ابتداءً اشٹاون روپے کی جگہ بارہ روپے دے کر شریک بننا یا حصص کا گراں قدر پر اجرا ہے جو جائز ہے جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا۔

الحاصل یک بارگی جمع کرنے والا سود اور قمار سے بالکل بری ہے، اسی طرح مقررہ وقت کے اندر جمع کرنے والا بھی سلامت ہے، اور مدت مہلت میں جمع کرنے والا بھی حقیقت امر کے لحاظ سے سود دینے والا نہیں۔

چوتھا اشکال شرکت محجہ شرعیہ میں شریک کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ جب چاہے اپنا مال واپس لے کر شرکت ختم کردے لیکن کمپنی کا آئین یہ ہے کہ شریک اپنا مال واپس نہیں لے سکتا تو یہ شرط لگا کر ایک عاقل بالغ اختیار انسان کو جبر کے تینوں اسباب میں سے کسی ایک کے بغیر [illegible]

جواب یہ ہے کہ آدمی کو اختیار ہے کہ کمپنی میں شرکت کرے یا نہ کرے، اور کمپنی نے اپنے شرائط وضوابط سے اسے آگاہ کردیا ہے، جن کو جان بوجھ کر وہ معاہدۂ شرکت کرتا ہے، جس کا معنی یہ ہوا کہ وہ خود ہی یہ پابندی قبول کرتا ہے، اس لیے کمپنی کی طرف سے جبر نہ ہوا۔

دوسرے یہ کہ یہاں بھی مال واپس لینے کا راستہ مسدود نہیں بلکہ مخصوص ہے، وہ یہ کہ اپنا حصہ کسی کے ہاتھ فروخت کرکے وہ اپنی رقم حاصل کرے اور اس مخصوص راہ کی پابندی بھی اس نے خود ہی اپنے سر لی ہے، اس لیے اس میں کوئی نزاع بھی نہیں ہوسکتا، بالفرض عدم واپسی کی یہ شرط فاسد بھی ہو تو اس سے عقد شرکت فاسد نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ ان عقود میں ہے جو شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتے۔ (فتح القدیر ص ۸۱، ج ۶ / خانیہ ص ۹۰۵، ج ۳)

ساتواں اشکال کمپنی میں سرمایہ کاری اگر شرکت ہے تو شریک کی موت اور اس کے جنون عمد سے یہ شرکت

باطل ہو جانی چاہیے اور اس میں وراثت جاری نہ ہونا چاہیے، حالاں کہ کمپنی کے آئین کی رو سے اس میں وراثت جاری ہوتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مرنے والے شریک کی شرکت تو ختم ہوگئی، البتہ اس کے حصے بذریعہ قانون، ورثہ یا ولی کے نام منتقل کر دیے گئے، کمپنی کے آئین سے حاصل یہی نکلتا ہے۔ اور شرعاً اس کی حقیقت یہ ہے کہ شریک کی موت کے بعد اس کے ترکہ کے مالک اس کے ورثہ ہوئے، تو اس کے مال شرکت کے مالک بھی اس کے ورثہ ہوئے، اب یہ ورثہ اپنی رضا سے اپنے مورث کے حصص اپنے نام منتقل کراتے ہیں، تو یہ اپنے مورث کی جگہ نئے شریک اور حصہ دار ہوئے، دراصل یہاں وراثت ترکے میں جاری ہوئی، عقد شرکت میں نہیں اور ورثہ نے کمپنی کی شرکت قبول کر لی تو جدید عقد شرکت وجود میں آگیا۔ ایسا شرعاً بھی جائز و درست ہے۔

آٹھواں اشکال حصہ داروں کی رقم سے جب تک کوئی سامان خریدا نہ گیا وہ روپے کی شکل میں ہوتی ہے اور جب اس سے کچھ خرید لیا گیا تو مال و متاع کی شکل میں تبدیل ہوگئی۔ حصہ جب تک روپے کی شکل میں ہے اور روپے سے اس کی بیع ہوئی تو مجلس عقد میں تقابض بدلین ضروری ہے، اگر ایک نقد ہو دوسرا ادھار، تو یہاں ربا النسیہ پایا جائے گا، اس لیے یہ بیع حرام اور فاسد ہوگی۔ یہاں معین پیسوں کے باہمی تبادلہ سے متعلق ہدایہ کی عبارت پیش کی گئی ہے۔ (باب الربا ص ۶۵، ج ۳)

جب حصہ سامان میں تبدیل ہو گیا اور روپے کے عوض اس کی بیع ہو رہی ہے، تو بھی یہ بیع ناجائز و فاسد ہے، کیوں کہ کمپنیوں کے سامانوں میں اس حصہ دار کا حصہ کون ہے اور کتنا ہے، یہ مجہول و نامعلوم ہے اور مجہول شی کی بیع ناجائز و فاسد ہوتی ہے۔

پہلی صورت کا جواب یہ ہے کہ جس وقت بیع کی کارروائی مکمل ہوتی ہے اس وقت دونوں جانب سے قبضہ متحقق ہو جاتا ہے کیوں کہ حصص سرٹیفکیٹ کی منتقلی "منتقلی فارم" پر درخواست آنے، منتقلی کی رجسٹری کرنے، بورڈ کے ذریعہ منتقلی کی منظوری دینے اور ممبران کے رجسٹر میں اندراج کرنے پر مکمل ہوتی ہے۔ (طریقہ تجارت ص ۱۹۱، ج ۱)

اس کارروائی کے بعد خریدار کمپنی کا نیا حصہ دار ہو جاتا ہے اور کمپنی اس کی وکیل عام ہوتی ہے، جس کا دائرہ عمل قبضہ بدل کو بھی شامل ہے اور صحت بیع کے لیے مبیع پر خود مشتری کا قبضہ ضروری نہیں بلکہ اس کے وکیل قبض کا قبضہ بھی کافی ہے۔ اور زیر بحث مسئلہ میں وکیل قبض یعنی کمپنی کا قبضہ پہلے ہی سے متحقق ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں تقابض بدلین ضروری نہیں بلکہ صرف ایک طرف سے قبضہ ضروری ہے، کیوں کہ یہاں معاملہ نوٹ کی نوٹ سے بیع کا ہوتا ہے، وہ ثمن خلقی نہیں ثمن اصطلاحی ہے اور اس میں ایک عوض پر مجلس میں قبضہ ہو جانا صحت بیع کے لیے کافی ہے۔ (کفل الفقیہ مشمولہ فتاوی رضویہ ص ۱۵۰-۱۵۴، ج ۷)

دوسری صورت سے متعلق اعتراض بالا کا جواب یہ ہے کہ متاع مجہول کی بیع اس وقت ناجائز ہوتی ہے جب اس کی جہالت باعث نزاع ہو کر لین دین کے عمل سے مانع ہو، یہاں کمپنی کے دستور کے مطابق مبیع کو نئے حصہ دار کے حوالے کرنے کی حاجت ہی نہیں پیش آتی، تو نزاع باہمی اور منع تسلیم کی صورت ہی نہ ہوئی کہ عدم جواز اور فساد بیع لازم آئے۔ "ان محض التملیک لایبطل بجهالة لعدم الحاجة إلى التسليم" (ہدایہ ص ۷۸، ج ۳) کچھ اور عبارتیں بھی ہیں۔ (ہدایہ ص ۴، ج ۳ و ص ۲۳، ج ۳ قبیل باب البیع الفاسد / فتح القدیر ص ۲۹، ج ۶ / ردالمحتار ص ۵۲۹، ج ۴) آگے لکھا ہے کہ اس کا "صریح جزئیہ" مسئلہ تکاح ہے، جس میں مبیع اور اس کی مقدار مجہول ہوتی ہے۔

نواں اشکال: حصہ دار کے حصے روپے کی شکل میں ہوں یا سامان کی شکل میں، ان کی بیع اور تسلیم کے لیے کمپنی میں شرکت شرط ہے۔

(۱) یہ بیع بالشرط ہے جو فاسد و ناجائز ہے۔

(۲) ایسی شرط باہمی نزاع کی باعث ہے، جس کا فائدہ ہوگا وہ اس شرط پر عمل کا مطالبہ کرے گا، جس کا نقصان ہوگا وہ اس سے اعراض کرے گا۔

(۳) یہ شرط تقاضائے عقد کے خلاف ہے، کیوں کہ عقد کا تقاضا یہ ہے کہ بائع و مشتری مبیع و ثمن کے تسلیم و تسلم کے عمل میں آزاد ہوں اور یہاں اس کام کے لیے کمپنی میں شرکت کی پابندی ہوگی۔

(۴) جب عقد بیع کے ساتھ عقد شرکت کو بھی لازم کر دیا گیا تو یہ درحقیقت ایک عقد کے اندر دو عقد ہوا، یہ بھی فاسد و ناجائز ہے۔ وقد نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن صفقتين في صفقة. (هداية ص ۴۰، ج ۳)

جواب (الف): (۱) شرط مفسد بیع اس وقت ہوتی ہے جب وہ تقاضائے عقد کے خلاف ہو۔

(۲) اور اس کی وجہ سے عاقدین میں سے کسی کو ایسا نفع مل رہا ہو جس کے مقابل دوسرے کو کچھ نہ ملے یا مبیع ذی عقل و باشعور ہو اور شرط کا نفع اس کے حق میں ہو۔ مفسد بیع ہونے کے لیے ان تینوں امور کا اجتماع ضروری ہے۔

لیکن جب کوئی شرط معروف و معہود ہو جائے تو وہ تقاضائے عقد کے خلاف اور باعث نزاع نہیں ہوتی اور یہاں یہ شرط معروف و معہود ہے اور عاقدین نے خود اس طریقۂ تسلیم و تسلم کو خاص کیا ہے، اس لیے یہ عمل ان کے اختیار ہی سے ہوا اور ان کی آزادی بھی مسلوب نہ ہوئی۔ امام احمد رضا قدس سرہ نے "النسمي والسمر ليس عندي آخر" (فتاوی رضویہ ج ۸ ص ۲۰۸) میں ایسی آٹھ بیعوں کا ذکر کیا ہے۔ اور آج کے زمانے میں اس کی نظیر مثلاً چھ ماہ میں گھڑی یا پنکھا خراب ہو جائے تو واپس کر کے دوسرا لے جانے یا ایک مقررہ مدت کے اندر مفت مرمت کرا لینے کی شرط ہے، جو متعارف ہونے کے باعث تقاضائے عقد کے خلاف اور باعث نزاع نہ رہی۔ اس شرط کا فائدہ عاقدین میں سے کسی ایک کو نہیں ملتا بلکہ غیر یعنی کمپنی کو ملتا ہے۔ یہ بھی واضح ہے کہ مشتری شرکت پر مجبور نہیں بلکہ شرکت ہی کے لیے وہ حصص خریدتا ہے، اس لیے اس کی کوئی آزادی سلب نہ ہوئی۔

(ب) (۱) ایک عقد میں دو عقد مجموع ہونے کی علت یہ ہے کہ کسی عاقد کو ایسا نفع ملتا ہے جو سود کی حیثیت رکھتا ہے اور یہاں شرکت کا فائدہ عاقدین میں سے کسی کو نہیں ملتا بلکہ کمپنی کو ملتا ہے۔

(۲) تعارف و تعامل کے بعد ایک عقد میں دو عقد ناجائز نہیں رہ جاتا بلکہ صحیح ہو جاتا ہے، جیسے گھڑیوں اور پنکھوں میں مفت مرمت کی شرط عقد بیع کے ساتھ عقد اجارہ کی شرط ہے، مگر تعامل کی وجہ سے جائز ہے۔ یہی حال یہاں عقد شرکت کی شرط کا بھی ہے۔

(۳) علاوہ ازیں شرکت بجائے خود کوئی نفع بھی نہیں کہ سود کی صورت بنے اور کسی عاقد کو بلا عوض کوئی زیادتی ملے۔

ردالمحتار ص ۳۵۳، ج ۳ فصل فی الشرکة الفاسدة میں ہے:

"والظاهر أن الشركة كالمضاربة، لو دفع ألفا، نصفها قرض على أن يعمل بالألف بالشركة بينهما، والربح بقدر المالين مثلا أنه لا كراهة في ذلك لأنه ليس قرضا جر نفعا".

یہاں مقترض نے ایک شخص کو قرض اس شرط پر دیا کہ وہ اس کے ساتھ عقد شرکت کرے۔ اگر شرکت بذات خود کوئی نفع ہوتی تو یہ "کل قرض جر نفعا" کے عموم میں شامل رہتا اور ناجائز ہوتا۔ مگر جواز کی وجہ یہی ہے کہ ایسا کوئی نفع نہ پایا گیا جو سود کہا جا سکے۔ یہی بات بیع حصص میں بھی پائی جاتی ہے، لہٰذا مساواتی حصص کی بیع بہر حال جائز و درست ہے۔

دسواں اشکال: مستلزم زیر بحث سے متعلق فتاوی رضویہ ص ۱۱۲-۱۱۱، ج ۷ میں ہے:

"ظاہر ہے کہ حصہ روپوں کا ہے اور وہ اتنے ہی روپوں کو بیچا جائے گا جتنے کا حصہ ہے۔ کم، زائد کو بیچا گیا تو "صرف" ہے جس میں تقابض بدلین نہ ہوا، یوں حرام ہے۔ پھر حصہ داروں کو جو منافع کا سود دیا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے، غرض یہ معاملہ حرام در حرام مجمل حرام ہے۔ حصص کی قیمت شرعا کوئی چیز نہیں بلکہ اصل روپے جتنے اس کے، کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں جتنا اس کا حصہ ہے یا منفعت جائزہ غیر ربا میں اس کا جتنا حصہ ہے، اس پر زکاۃ لازم آئے گی"۔

جواب: واضح رہے کہ یہ تمام مساواتی حصص سے متعلق سوال کا جواب ہے اور کسی لفظ سے یہ مترشح نہیں کہ کمپنی میں شرکت حرام یا گناہ ہے بلکہ آخر میں منفعت جائزہ غیر ربا میں شریک کا حصہ مان کر اور اس پر زکاۃ لازم بتا کر یہ افادہ فرمایا کہ نفس شرکت جائز اور اس سے حاصل ہونے والا غیر سودی نفع بھی جائز و پاک ہے، جس پر زکاۃ کی ادائیگی بھی لازم ہے، ہاں! روپے کی روپے کے بدلے بیع کو عدم تقابض بدلین کی وجہ سے ناجائز کہا ہے، مگر یہاں روپے سے مراد چاندی کے سکے ہیں، جو ان کے زمانے میں رائج تھے اور ثمن خلقی کی بیع میں مجلس عقد کے اندر تقابض بدلین بہر حال ضروری ہے۔ اب چاندی کے سکے نہیں بلکہ نوٹ ہیں، جو ثمن اصطلاحی ہیں اور ان میں ایک عوض پر قبضہ ہو جانا جواز بیع کے لیے کافی ہے۔ یوں ہی ثمن اصطلاحی کی بیع کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے۔ نیز یہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ان کی ثمنیت باطل ہو جاتی ہے اور یہ متاع ہو جاتے ہیں۔ ان مسائل کی تحقیق و تفصیل "کفایۃ الفقیہ الفاھم" وغیرہ میں ہے۔ تو اب نوٹ کے بدلے میں نوٹ کی جو بیع ہوتی ہے، اس میں تفاضل یا افتراق جائز۔

آج یہ حیلہ بھی جاری ہو سکتا ہے کہ عاقدین ثمن والے نوٹ کو متعین کر کے اور متاع بنا کر اسے مبیع قرار دیں اور کمپنی کے قبضے میں جو نوٹ ہیں، انھیں ثمن ٹھہرائیں تو یہ اوھار بیع ہوگی، جو بلا شبہہ جائز ہے۔ لیکن چاندی کے سکوں میں یہ حیلہ نہیں ہو سکتا۔

آج کمپنیوں کے لیے ۱۹۵۶ء کا جو قانون نافذ ہے، اس کی رو سے کمپنی وکیل عام ہوتی ہے، اس لیے کمپنی کے قبضہ کی وجہ سے تقابض بدلین کی توجیہ نہ صرف ممکن بلکہ مناسب ہے۔ اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے زمانہ میں ۱۹۵۶ء سے قبل کا جو قانون نافذ تھا، ہو سکتا ہے اس کی رو سے کمپنی صرف وکیل بیع و شرا ہی ہو اور اس وقت تقابض بدلین کی توجیہ نہ کی جا سکتی ہو۔ فتوے کے الفاظ سے اس وقت کمپنی کا وکیل عام ہونا ظاہر نہیں ہوتا۔

ہاں! اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے قرض پر نفع کو سود و ناجائز قرار دیا ہے۔ ہم نے بھی اس سے انحراف نہ کیا۔ یوں ہی کمپنی کے جاری شدہ حصص کو بے قیمت مانا۔ ہم نے بھی یہی لکھا۔ اصل آج کے حالات میں مذکورہ فتوے سے بیع حصص کے عدم جواز پر استناد بجا نہیں۔

مذکورہ دس اشکالات و جوابات کے بعد یہ بحث آتی ہے کہ کمپنی کا ایک حصہ دس یا سو روپے کا ہوتا ہے، کبھی اسے کمپنی اتنے ہی میں جاری کرتی ہے، کبھی کم و بیش میں۔ یعنی شریک دس کا حصہ دس میں لے یا دس کا حصہ پندرہ میں لے یا دس کا حصہ آٹھ میں لے۔ یہ تین صورتیں ہوتی ہیں، کیا یہ تینوں جائز ہیں؟

جواب یہ ہے کہ شریک نے برابر یا کم وبیش جتنے روپے دیے، دراصل وہ اتنی ہی رقم لگا کر عقد شرکت عمل میں لانے والا ہوا اور شریک بنا۔ اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں۔

ہاں! اس پر یہ محذور وارد ہو سکتا ہے کہ شریک کو نفع تو اسی رقم کا ملے گا جو سند میں لکھی ہوئی ہے، اگرچہ اس نے دس کی جگہ بیس دیے ہوں لیکن اس میں بھی کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا، کیوں کہ کمپنی کے آئین میں جب یہ شرط متعارف ہے کہ کم دام والے حصص میں اضافی روپوں پر نفع نہیں ملے گا تو اس کے جانتے ہوئے ان حصوں کو لینے کا مطلب یہ ہوا کہ حصہ دار صرف دس روپے ہی نفع میں شرکت کے لیے دے رہا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اضافی دس روپوں کا بھی نفع دینے میں لحاظ ہوتا ہے، جیسا کہ "سرمایہ کاری" کی عبارت سے عیاں ہے۔ لہٰذا مساوائی حصص کا اجرا مساوی قیمت پر جائز ہے اور کم وبیش پر بھی [illegible]

ان مقالوں کے بعد **بحث کا دور آیا**۔ سب سے پہلے کمپنی کی حیثیت پر بحث شروع ہوئی کہ کمپنی کس چیز کا نام ہے؟ موکل کون ہے؟ وکیل کون ہے؟

کہا گیا کہ کمپنی شرکا کے وجود اجتماعی، اعتباری کا نام ہے۔ موکل شرکا ہیں اور وکیل ہدایت کاروں کی انجمن ہے۔ مگر یہ بحث دیر تک جاری نہ رہ سکی، چوں کہ اجلاس کا مقررہ وقت ختم ہو رہا تھا۔ یہ چوتھا دن اور آخری اجلاس تھا۔ رات کو جلسہ عام ہونا تھا، بہت سے علماے کرام نے فرمایا کہ ابھی بہت سی چیزوں پر کافی غور وخوض کی ضرورت ہے جو کتابت میں اور کتابوں کی مراجعت کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے طے یہ ہوا کہ ان مقالات کا خلاصہ یا ان کی مکمل نقلیں علما و مفتیان کرام کی خدمات میں بھیج دی جائیں تاکہ وہ جملہ نکات پر غور وخوض کر لیں، پھر آئندہ سیمینار میں ان پر باضابطہ بحث اور فیصلہ ہو۔ اسی تجویز کے پیش نظر میں نے ان مقالات کے بنیادی اجزا و رابط کے ساتھ یہاں پیش کر دیے ہیں۔ انھیں سامنے رکھ کر بھی غور وخوض کیا جا سکتا ہے۔

سیمینار کے انعقاد، خوشگوار اور علمی ماحول میں مباحثہ ومذاکرہ اور بعض امور سے متعلق تنقیح وفیصلہ سے بھی مندوبین کو مسرت ہوئی۔ بہت سے نئے قارئین اور شرکا کو بھی حوصلہ ملا کہ آئندہ اچھی محنت وکوشش کے ساتھ مسائل کا جائزہ لیں، مقالے لکھیں اور مباحثوں میں حصہ لیں۔ الغرض یہ سیمینار مجلس شرعی کے ارکان کی توقعات سے زیادہ مفید اور نتیجہ خیز ثابت ہوا۔ آئندہ سیمینار کے سلسلہ میں جلد ہی مجلس شرعی کی ایک نشست ہونے والی ہے، اس میں حالیہ سیمینار سے متعلق بعض امور کی تنقیح اور فیصلہ کے لیے فیصل بورڈ کا اجلاس منعقد کرنے پر بھی غور ہوگا۔ [illegible] فیصل بورڈ کے اجلاس میں پہلے دونوں مسئلوں سے متعلق امور طے ہو جائیں گے اور آئندہ سیمینار میں کچھ دوسرے نئے موضوعات بھی بحث کے لیے رکھے جائیں گے۔

ادارہ ان تمام حضرات کا شکر گذار ہے، جنھوں نے ان مسائل پر توجہ دی، مقالات لکھے، سیمینار میں شرکت فرمائی، اپنی آرا سے نوازا، اپنی علمی وعملی بیداری کا ثبوت دیا اور آئندہ کام کرنے کے لیے اپنے اندر مزید حوصلے پیدا کیے اور دوسروں کے حوصلے بھی بڑھائے، رب قدیر سب کو جزاے فراواں سے نوازے۔ اس دینی وعلمی کام کو فروغ واستحکام بخشے اور ملت اسلامیہ کے مقدر کا ستارہ ہمیشہ بلند وتابناک رکھے۔

وله الحمد والمنة، وهو المستعان وعليه التكلان والصلاة والسلام على خير خلقه خاتم النبيين و على آله وصحبه و علماء ملته و فقهاء دينه أجمعين.

WWW.NAFSEISLAM.COM

(تلخیص سوال نامہ)

مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظام کار

از محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداً و مصلیاً و مسلماً

کہا جاتا ہے کہ آج کا دور مشترکہ سرمایہ کمپنیوں کا دور ہے جس کی حیرت انگیز کامیابی نے معاشیات کی دنیا میں ایک عجیب انقلاب برپا کر دیا ہے اور عام تجارتوں کا بازار اس کے سامنے ماند اور پھیکا پڑتا جا رہا ہے۔ آخر اس کی حقیقت کیا ہے؟

مشترکہ سرمایہ کمپنی یا شیئر بازار کوئی نیا روزگار چیز نہیں ہے بلکہ کاروبار میں شرکت کی ایک جدید ترقی یافتہ شکل ہے اور اس کی کامیابی کا سارا راز ایک نئی حکمت عملی کے ذریعہ آسانی کے ساتھ بے پناہ سرمایہ کی فراہمی اور حسن نظم و نسق میں مضمر ہے، ورنہ شرکت کے ساتھ کاروبار کرنے کا طریقہ بہت پرانا ہے۔

مذہب اسلام نے بھی بڑی فراخ دلی کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے بلکہ یہ "معاشیات اسلامی" کا ایک اہم اور مستقل باب ہے۔ البتہ اسلام نے جن پاکیزہ اصولوں کے ساتھ شرکت کی اجازت دی ہے وہ آج کے جدید نظام شرکت میں ہمیں بہت حد تک مفقود نظر آتے ہیں۔

اس کی وضاحت کے لیے ہم سب سے پہلے کمپنی کا ایک مختصر تعارف پیش کرتے ہیں، پھر قدرے تفصیل سے اس کے نظام کار پر روشنی ڈالیں گے۔ ان شاء اللہ تبارک و تعالیٰ۔

کمپنی ایک نظر میں

(۱) کمپنی ایک کاروباری و تجارتی ادارہ ہے جو مختلف شعبہ و مستقل اصول کے تحت کام کرتا ہے، اگر ماہرین معاشیات کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کمپنی ایک غیر منحصر و ناقابل مس مصنوعی شخص ہے جس کا اپنے شرکا سے الگ، مستقل قانونی وجود ہوتا ہے۔ ہاں! رجسٹریشن سے پہلے تک وہ محض "افراد کی ایک انجمن" ہوتی ہے۔

(۲) کمپنی کا علیحدہ وجود ہونے کی وجہ سے وہ خود اپنے نام سے معاہدے کرتی اور جائداد و اثاثہ جات خریدتی ہے۔

(۳) حصہ داروں کے آنے، جانے، مرنے، پاگل ہونے، اپنا حصہ دوسرے کے نام منتقل کرانے سے کمپنی کی حیات پر کوئی اثر نہیں پڑتا، وہ بہر حال موجود و باقی رہتی ہے۔

(۴) کمپنی عقل و شعور سے محروم ہوتی ہے، اس لیے اس کے تمام فرائض کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اس کے نائب کی حیثیت سے "ہدایت کار بورڈ" مقرر کیا جاتا ہے جو اصول معاشیات کے ماہر افراد پر مشتمل ہوتا ہے، بلفظ دیگر یہی بورڈ کمپنی کی آنکھ اور دست و بازو ہوتا ہے۔

(۵) کمپنی کے حصص دو طرح کے ہوتے ہیں: ترجیحی حصص اور مساواتی حصص۔ لفظ دیگر "پریفرینس شیئرز اور ایکویٹی شیئرز"۔
ترجیحی حصص والے شیئر دار صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں، نقصان میں نہیں اور ان کو ان کے نفع کے ہوئے روپے پر ایک طے شدہ درسے بہر حال نفع دیا جاتا ہے، خواہ کمپنی کو اپنی تجارت میں نفع ہو یا نقصان۔
اور مساواتی حصص کے شیئر دار اپنے حصے کے تناسب سے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتے ہیں، انھیں نفع صرف اسی صورت میں دیا جاتا ہے جب کمپنی کا کاروبار نفع میں چل رہا ہو۔

(۶) کمپنی حصص سے الگ تھلگ "عوامی قرض تمسکات" جاری کرتی ہے جس پر وہ ایک مقررہ شرح سے اپنے قرض خواہوں کو سود دیتی ہے۔ عوامی قرض تمسکات مقررہ مدت پوری ہونے کے بعد جاری کیے جاتے ہیں۔

(۷) کمپنی عوام سے جو سرمایہ قرض اور سرمایہ حصص حاصل کرتی ہے وہ بیچے اور خریدے جا سکتے ہیں۔

(۸) کمپنی اپنے حصص اور قرض تمسکات بیچنے کے لیے حصص بازار کے دلالوں کی مدد لیتی ہے اور ان دلالوں کو فروخت کیے ہوئے حصص پر کمیشن بھی دیتی ہے۔

(۹) کمپنی اپنے "کم از کم حصص" کی فروخت کے لیے حصص بیچنے والے "انڈیکٹ" سے ایک معاہدہ کرتی ہے جس کے مطابق انڈیکٹ اس بات کی گارنٹی لیتا ہے کہ وہ فروختگی سے بچے ہوئے حصص اور قرض تمسکات خرید لے گا، اور خریدنے کی صورت میں اس کو بھی کمیشن دیا جاتا ہے۔ خریدار کو یہ اختیار ہے کہ چاہے تو بچا ہوا شیئر خود خریدے اور چاہے تو کمپنی سے لے کر دوسروں کے ہاتھ فروخت کر دے۔

(۱۰) کمپنی کے حصہ داروں سے کمپنی کے قرضوں کے لیے اتنے ہی روپے کسی وقت وصول کیے جا سکتے ہیں جتنے ان کے خریدے ہوئے حصوں پر ادا نہیں کیے گئے ہیں۔ اسے شیئر داروں کی محدود ذمہ داری سے موسوم کیا جاتا ہے۔

(۱۱) زیادہ تر کمپنیاں شیئر کی پوری رقم ایک مشت وصول کرتی ہیں، مگر بعض کمپنیاں جن کی ساکھ مضبوط نہیں ہوتی، آغاز کار میں دو، تین قسطوں میں رقم وصول کرتی ہیں۔ یہ کمپنیاں وقت مقررہ پر قسطوں کی پوری رقم ادا نہ ہونے کی صورت میں جمع شدہ رقم ضبط کر لیتی ہیں۔

(۱۲) البتہ ضبط کرنے سے پہلے حصہ دار کو اپنی کمی کے لیے مزید موقع دیا جاتا ہے اور جو شیئر دار ادائیگی سے عاجز کی صورت میں جمع شدہ رقم سے از خود کمپنی کے حق میں دست بردار ہو جائے انھیں کمپنی کچھ معاوضہ بھی دے سکتی ہے۔

(۱۳) کمپنی کو بہت حد تک انکم ٹیکس سے چھوٹ ملتی ہے، جس کا فائدہ اس کے ممبروں کو ملتا ہے۔

(۱۴) سال میں ایک دفعہ تمام شیئر دار اور کارکنوں کا ایک عام اجلاس ہوتا ہے جس میں کمپنی کے نفع، نقصان وغیرہ کی تمام تفصیلات پیش کی جاتی ہیں۔

(۱۵) کمپنی میں سرمایہ کاری بہت سے فوائد کے ساتھ نقصانات سے بھی دوچار کرتی ہے لیکن نقصان کے خطرات کم پیش آتے ہیں اور ایسے خطرات کسی بھی تجارت کے ساتھ پیش آ سکتے ہیں۔ فقهها اكثر من ضرها.

اب کمپنی کا تفصیلی تعارف ملاحظہ کیجیے:

WWW.NAFSEISLAM.COM

کمپنی کا تفصیلی تعارف

کمپنی تنظیم کا آغاز ۱۶۰۰ء کے قریب انگلستان میں ہوا تھا، اسی سال ہندوستان میں انگلستان کی مشہور "ایسٹ انڈیا کمپنی" قائم کی گئی۔ اس سلسلے میں انگریزی کمپنیز ایکٹ کی بنیاد پر ہندوستان میں ۱۸۶۶ء میں سب سے پہلا کمپنی قانون بنایا گیا۔ اس کے بعد مختلف سالوں میں ضرورت کے لحاظ سے اس قانون میں تبدیلی کی گئی، اس وقت ہندوستان میں ۱۹۵۶ء کا ترمیم شدہ کمپنی قانون نافذ ہے۔ (جدید طریقہ تجارت و تنظیم تجارت ص ۱۳۳، ۱۳۴، جلد ۱)

کمپنی کی تعریف: کمپنی کی تعریف دو طرح سے کی گئی ہے:

(۱) مشترکہ سرمایہ کمپنی ایسے افراد کی جماعت ہے جو کسی کاروبار یا تجارت کے لیے عام طور پر محدود ذمہ داری کے ساتھ قائم کی جاتی ہے۔

(۲) کمپنی ایک مصنوعی شخص ہے جو نہاں اور ناقابل لمس ہے، جس کا صرف قانون کی نگاہ میں وجود ہے۔ قانونی وجود کی وجہ سے یہ صرف وہ خصوصیات رکھتی ہے جو اس کی تشکیل کے منشور میں درج ہیں یا ناگہانی طور پر اس کے وجود کے لیے ضروری ہیں۔ (جدید طریقہ تجارت ص ۱۳۴، ۱۳۵، جلد ۱)

پہلی تعریف کے لحاظ سے کمپنی "افراد کی تنظیم" کا نام ہے۔ اور دوسری تعریف کے پیش نظر یہ افراد سے بالکل جدا ایک "قانونی وجود یا قانونی شخص" کا نام ہے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ کمپنی کی دونوں ہی حیثیتیں ہیں۔ قانون کے ذریعہ اس کا رجسٹریشن ہونے سے پہلے یہ "افراد کی تنظیم" ہے اور رجسٹریشن ہو جانے کے بعد یہ ایک مستقل "قانونی شخص" ہے جیسا کہ اس کی خصوصیات کے مطالعہ سے عیاں ہوگا۔

یہ نقطۂ نظر معاشین کا ہے اور راقم الحروف کا موقف یہ ہے کہ کمپنی ایک خاص قسم کا کاروباری و تجارتی ادارہ ہے جو طے شدہ دستور العمل کے تحت کام کرتا ہے۔

اس تعریف کے لحاظ سے کمپنی کا وجود خارجی و واقعی ہے۔ اور معاشین کی تعریف کے مطابق اس کا وجود محض وہمی و قانونی ہے۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

کمپنی کی خصوصیات

جدید طریقہ تجارت میں حسب ذیل خصوصیات بیان کی گئی ہیں:

(۱) **قانون کے ذریعہ بنایا ہوا ایک مصنوعی شخص** (یا مستقل تجارتی ادارہ): مشترکہ سرمایہ کمپنی ایک نظر نہ آنے والی، غیر محسوس، مصنوعی شخص مانی جاتی ہے، کیوں کہ حقیقی اشخاص کی طرح یہ بھی اپنے نام سے خرید و فروخت کر سکتی ہے اور عدالت میں مقدمات دائر کر سکتی ہے اور دیگر افراد بھی کمپنی پر مقدمہ کر سکتے ہیں۔ ایک شخص کی طرح کمپنی بھی دستاویز اور خطوط پر "مخصوص مہر" لگا کر دستخط کر سکتی ہے۔

جس طرح کمپنی کا وجود قانون کے ذریعہ ہوتا ہے، اسی طرح اس کا خاتمہ بھی قانون کے ذریعہ ہی عمل میں آتا ہے۔

(۲) **جدا گانہ قانونی وجود:** قانون کے ذریعہ اس کی رجسٹری ہوتے ہی اس کا اپنے حصہ داروں سے

جداگانہ قانونی وجود ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ سے کمپنی کا کوئی حصہ دار کمپنی سے کوئی معاہدہ کر سکتا ہے۔

جداگانہ قانونی وجود کی وجہ سے ہی اس کی زندگی مستقل ہوتی ہے۔ کسی ممبر یا حصہ دار کے آنے جانے مرنے یا دیوالیہ ہونے کا کمپنی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ جداگانہ قانونی وجود کی وجہ سے ہی کمپنی اپنے نام سے املاک جات کی خرید و فروخت کر سکتی ہے، لین دین کر سکتی ہے، بینک میں کھاتہ کھول سکتی ہے، اپنے نام سے بجلی فون لگا سکتی ہے، اور ہر طرح کا قانونی معاہدہ کر سکتی ہے۔

(۳) **تسلسل حیات**: اسے "متواتر وجود" بھی کہا جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں کمپنی کا جداگانہ قانونی وجود ہونے کی وجہ سے اس کی زندگی مستقل ہو جاتی ہے۔ حصہ دار چاہے آئیں یا جائیں، کمپنی قائم رہے گی جب تک کہ اس کا خاتمہ نہ کیا جائے۔

(۴) **خصوصی مہر**: کمپنی ایک مصنوعی شخص ہے جو حقیقی اشخاص کی طرح دستخط نہیں کر سکتی، اس لیے اس کا وجود اس کی "خصوصی مہر" لگا کر ظاہر کیا جاتا ہے۔ کمپنی بغیر اس مہر کو استعمال کیے کوئی بھی معاہدہ نہیں کر سکتی اور نہ ہی کسی ایسے معاہدے یا سودے کے لیے کمپنی ذمہ دار ہوگی جس پر کمپنی کی خصوصی مہر نہ ہو۔

خصوصی مہر کے بغیر کمپنی کے نمائندہ کے ذریعہ دستخط شدہ معاہدہ کمپنی کا نہیں مانا جائے گا بلکہ اس شخص کا ذاتی کام اور اس کی ہی ذمہ داری سمجھی جائے گی۔ یہ خصوصی مہر کمپنی کے دستخط کا کام کرتی ہے۔

(کمپنی کو "مصنوعی شخص" مان کر اس کی جو خصوصیات بیان کی گئی ہیں وہ تمام خصوصیات ایک مستقل ادارے مثلاً مدارس وغیرہ کی بھی ہیں، شرعاً کوئی چیز "مصنوعی یا قانونی شخص" نہیں مانی جاتی۔ اس لیے یہ بے مایہ کمپنی کو کاروباری ادارہ مانتا ہے)

(۵) **محدود ذمہ داری**: سرمایہ کمپنی کے ممبران یا حصہ داران کی ذمہ داری صرف ان کے خریدے ہوئے سرمایہ تک ہی محدود ہوتی ہے۔ کمپنی کے قرضوں کے لیے ان سے اتنا ہی روپیہ کسی وقت وصول کیا جا سکتا ہے جتنا کہ ان کے خریدے ہوئے حصوں پر ادا نہیں کیا گیا ہے۔ اس طرح ممبران کی ذمہ داری محدود ہونے سے ان کی شخصی جائداد کو کوئی خطرہ نہیں ہوتا۔

(۶) **مشترکہ سرمایہ**: کمپنی کا سرمایہ اس کے قائم کرنے والے ممبران فراہم کرتے ہیں جو مختلف حصص کی صورتوں میں بٹا ہوتا ہے۔ کل سرمایہ کو چھوٹی چھوٹی اکائیوں میں حصص (SHARES) کی شکل میں تقسیم کیا جاتا ہے تاکہ زیادہ سے زیادہ افراد اس کی خرید میں حصہ لے سکیں۔ ان حصص کی قیمت عام طور پر کم سے کم رکھی جاتی ہے، مثلاً ۵ روپے، ۱۰ روپے، ۱۰۰ روپے۔ ایک ممبر ایک سے زائد حصص بھی خرید سکتا ہے۔

(۷) **حصص کی منتقلی**: کمپنی کے حصص قابل منتقل ہوتے ہیں، یعنی حصہ دار اپنے ذریعہ خریدے ہوئے حصوں کو بیچنے کے لیے مکمل آزاد ہوتے ہیں، کمپنی کے آئین کے مطابق بغیر کسی رکاوٹ کے ان حصص کو بیچا اور خریدا جا سکتا ہے۔ جس بازار میں کمپنیوں کے حصص کی خرید و فروخت ہوتی ہے، اسے "حصص بازار" یا "اسٹاک ایکسچینج" کہتے ہیں۔

(۸) **منافع کے لیے رضا کارانہ انجمن**: جو افراد کمپنی کے ممبر بنتے ہیں وہ اپنی مرضی سے بنتے ہیں۔ ان پر کسی قسم کا کوئی جبر یا دباؤ نہیں ڈالا جاتا، کمپنی کا کل نفع حصہ داروں میں منافع کی شکل میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ یہ نفع یا تو فی حصہ یا کل سرمایہ کے ایک مقررہ فیصد کی شکل میں دیا جاتا ہے۔

(۹) **جمہوری انتظام**: کمپنی چونکہ "مصنوعی شخص" (یا غیر عاقل ادارہ) کی حیثیت رکھتی ہے، اس لیے یہ خود اپنے عظیم کاروبار کا انتظام نہیں کر سکتی اور اس کے حصہ دار بے شمار ہوتے ہیں جو دور دراز ممالک میں پھیلے ہوئے ہوتے ہیں،

اس لیے ان کے ذریعہ بھی کاروبار چلانا نہ صرف مشکل، بلکہ ناممکن بھی ہے۔

لہٰذا کمپنی کا انتظام حصہ داروں کے چند نمائندے کرتے ہیں جن کو "ہدایت کار" اور ڈائرکٹرس (DIRECTORS) کہتے ہیں، ان کو کمپنی کے حصہ دار ہی چنتے ہیں۔ یہی ہدایت کار کمپنی کے روز مرہ کے کاموں کو انجام دیتے ہیں۔ یہ بھی اپنا ایک "اعلیٰ انتظامیہ ہدایت کار" چن لیتے ہیں جو کمپنی کے تمام کاموں کے لیے ذمہ دار ہوتا ہے۔ (جدید طریقہ تجارت ص ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ج ۱)

کمپنی کا قیام: کمپنی کی تشکیل کے تین مدارج ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(۱) کمپنی کی ترغیب (۲) کمپنی کی رجسٹری (۳) کاروبار کا آغاز۔

جو افراد کمپنی قائم کرنے کا بیڑا اٹھاتے ہیں انھیں "ترغیب دہندہ" یا "بانی" کہتے ہیں۔

یہ افراد کمپنی کے قیام کے لیے تمام ضروری کارروائی انجام دیتے ہیں، پھر قانونی طور پر کمپنی کی رجسٹری کے لیے ضروری کاغذات اور دستاویز رجسٹرار آف کمپنیز کے دفتر میں جمع کرتے ہیں اور رجسٹرار ان کاغذات کی اچھی طرح جانچ کرنے کے بعد کمپنی کا رجسٹریشن کرتا ہے اور اس بات کی تحریری اجازت دیتا ہے کہ کمپنی تشکیل پا گئی، اسے "سند نامہ تشکیل" کہتے ہیں۔ اس سند کے اجرا کے ساتھ ہی کمپنی کا ایک "مصنوعی شخص" کی حیثیت سے "قانونی وجود" ہو جاتا ہے۔

"سند تشکیل" حاصل کرنے کے بعد کمپنی کو کاروبار شروع کرنے کے لیے کچھ اور ضروری کارروائیاں مثلاً عوام سے سرمایہ کی فراہمی اور ان کو حصص کی نامزدگی وغیرہ کر کے رجسٹرار سے کاروبار شروع کرنے کا سرٹیفکٹ حاصل کرنا پڑتا ہے، اس سرٹیفکٹ کے ملنے کے بعد کمپنی اس بات کی مجاز ہوتی ہے کہ وہ کاروبار شروع کر دے۔ (جدید طریقہ تجارت و تنظیم تجارت ص ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، جلد ۱)

سرمایہ کی فراہمی: عوام کو سرمایہ فراہم کرنے کے لیے کمپنی کو ایک کتابچہ شائع کرنا پڑتا ہے جس میں کمپنی کے مقاصد اور دیگر تفصیلی حالات درج ہوتے ہیں، اس کو "کیفیت نامہ" یا "پروسپکٹس" کہتے ہیں۔ اس کے ذریعہ عوام کو حصص یا تمسکات خرید کر کمپنی سے اشتراک کرنے کی دعوت دی جاتی ہے، پروسپکٹس کے آخیر میں ایک عدد "درخواست کا فارم" بھی ہوتا ہے، جو افراد کمپنی کے حصص خریدنا چاہتے ہیں ان کو اس فارم پر درخواست بھیجنی پڑتی ہے۔ اس فارم کو درخواست کی رقم کے ساتھ بینک میں جمع کرنا ہوتا ہے اور جب حصص کی حروف نویسی کی تاریخ ختم ہو جاتی ہے تو کمپنی کے منتظمین ایک اجلاس میں تمام درخواستوں پر غور کر کے خریداروں کو نامزدگی کا خط ارسال کرتے ہیں۔

زیادہ تر کمپنیوں کا اصول یہ ہے کہ وہ ایک مشت شیر کی پوری رقم وصول کرتی ہیں اور کسی کو اس وقت تک "شیر ہولڈر" نامزد نہیں کرتیں جب تک کہ وہ شیر کی پوری رقم جمع نہ کر دے، یعنی کمپنی کا شیر دار ہونے کے لیے پوری رقم جمع کرنا لازمی و ضروری ہے۔

اس کے برخلاف بعض کمپنیوں کا اصول یہ ہے کہ شیر کی پوری رقم ایک ساتھ نہیں منگاتیں بلکہ عوام کی سہولت کے لیے تھوڑی سی رقم درخواستوں کے ہمراہ، کچھ رقم نامزدگی (الاٹمنٹ) کے وقت اور بقیہ رقم بعد میں کسی وقت منگاتی ہیں۔ ایسا اس لیے بھی کیا جاتا ہے کہ کمپنی قائم کرنے کے بعد فوراً ہی پوری رقم کی ضرورت نہیں ہوتی، اس لیے کمپنی حسب ضرورت رقم منگاتی رہتی ہے۔ جو رقم کمپنی کی طلب کی ہوئی رقم سے زائد وصول ہوتی ہے وہ "پیشگی آئی ہوئی قسطیں" اور جو رقمیں وصول نہیں ہوتیں وہ

"ادائیگی قسطیں" کہلاتی ہیں۔ ایسی کمپنیاں اب بہت کم ہیں، ان کا تناسب چار ہزار میں ایک دو ہے۔

سرمایہ کے اقسام کمپنی کے سرمایہ کی مندرجہ ذیل قسمیں ہیں:

(۱) منظور شدہ سرمایہ (۲) جاری شدہ سرمایہ (۳) فروخت شدہ سرمایہ (۴) ادا شدہ سرمایہ (۵) عملی سرمایہ۔

- کمپنی جس قدر سرمایہ جمع کرنے کی مجاز ہوتی ہے اسے "منظور شدہ سرمایہ" کہا جاتا ہے، اس سے زیادہ رقم کے حصے کمپنی کبھی بھی اپنی زندگی میں جاری نہیں کر سکتی۔
- منظور شدہ سرمایہ کا وہ حصہ جسے فروخت کرنے کی غرض سے کمپنی عوام کو پیش کش کرتی ہے "جاری شدہ سرمایہ" کہلاتا ہے، مثلاً کشمیر سلک کمپنی سری نگر دس روپے والے تیس ہزار حصے جاری کرنے کے لیے رجسٹرڈ ہوئی تو کمپنی کا رجسٹرڈ یعنی منظور شدہ سرمایہ تین لاکھ روپے ہوا، اس میں سے کمپنی نے تین ہزار حصص جاری کیے تو کمپنی کا "جاری شدہ سرمایہ" تیس ہزار روپے ہوا۔

رجسٹرڈ سرمایہ کا وہ حصہ جسے کمپنی جاری نہیں کرتی "غیر جاری شدہ سرمایہ" کہلاتا ہے۔ درج بالا مثال میں غیر جاری شدہ سرمایہ دو لاکھ ستر ہزار روپے ہے۔

- جاری شدہ سرمایہ کا وہ حصہ جس کی خریداری کے لیے عوام درخواست دیتے ہیں "فروخت شدہ سرمایہ" کہلاتا ہے۔
- کمپنی عوام سے جو سرمایہ طلب کرتی ہے اس کا وہ حصہ جو عوام کمپنی کو حقیقت میں ادا کرتے ہیں "ادا شدہ سرمایہ" کہلاتا ہے۔ جو حصہ دار طلب شدہ سرمایہ سے زائد رقم بھیج دیتے ہیں وہ "قسطی ادائی ہوئی قسطیں" کہلاتی ہیں۔
- کمپنی کے سرمایہ کے کچھ حصہ سے "قائم الاثاثہ جات" خریدے جاتے ہیں، اس کے بعد جو رقم روزمرہ کے اخراجات اور کاروبار چلانے کے لیے بچتی ہے وہ "عملی سرمایہ" کہلاتی ہے۔

حصص کے اقسام حصص سے مراد کمپنی کے مشترکہ اور مجموعی سرمایہ کا ایک چھوٹے سے چھوٹا وہ جز ہوتا ہے جس کی ایک قیمت مقرر ہوتی ہے اور جو عوام میں فروخت کے لیے پیش کیا جاتا ہے، کمپنی کا سرمایہ چھوٹے چھوٹے حصوں میں بانٹا جاتا ہے مثلاً دس روپے، بیس روپے وغیرہ تاکہ امیر غریب ہر طبقہ کے لوگ زیادہ سے زیادہ اسے خرید سکیں۔

انڈین کمپنیز ایکٹ ۱۹۵۶ء کے مطابق حسب ذیل دو قسم کے حصص جاری کیے جاتے ہیں:

(۱) ترجیحی حصص (۲) مساواتی حصص۔

ترجیحی حصص ان حصص کے مالکوں کو دو طرح کے حقوق حاصل ہیں:

(۱) ان کو نفع تقسیم کرتے وقت ترجیح دی جاتی ہے۔ مساواتی حصہ داروں کے درمیان اس وقت تک نفع تقسیم نہیں کیا جاتا جب تک کہ ترجیحی حصہ داروں کو مطمئن نہیں کر دیا جاتا۔

(۲) اس کے علاوہ ترجیحی حصہ داروں کو کمپنی کے خاتمہ کے وقت اصل رقم کی ادائیگی میں ترجیح دی جاتی ہے۔

ان حصص کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان کو ایک مقررہ شرح کے اعتبار سے نفع دیا جاتا ہے۔

جدید طریقہ تجارت میں ایک دوسرے مقام پر ہے

"قرضہ لیتے وقت کمپنی کو ہر سال سود (انٹرسٹ) ادا کرنا ہوتا ہے، چاہے اس کو نفع ہوا ہو یا نقصان، اسی طرح حصص

کی ایک قسم پر بھی جن کو ترجیحی حصص کہتے ہیں مقررہ شرح سے حصہ داران کو نفع تقسیم کیا جاتا ہے، چاہے کمپنی کو اس سال نفع ہوا ہو یا نہیں"۔ (ص ۳۹۳، جلد ۱، عنوان سرمایہ کی ساخت)

مساواتی حصص: یہ وہ حصے ہوتے ہیں جن پر نفع برابر تقسیم کیا جاتا ہے۔ مساواتی حصہ داروں کو ووٹ دینے کے تمام اختیارات حاصل ہوتے ہیں اور ان کے اختیارات ان کے ذریعہ خریدے ہوئے حصوں کے برابر ہوتے ہیں۔ (جدید طریقہ تجارت ص ۱۷۸ تا ص ۱۸۸، حصہ اول)

ان حصہ داروں کا ایک خاص وصف یہ ہے کہ یہ نفع و نقصان میں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔

سند حصہ: اسے "شیئر سرٹیفکیٹ" بھی کہتے ہیں۔ جب ایک حصہ دار کا نام ممبروں کے رجسٹر میں درج کر لیا جاتا ہے تو اس کو حصہ خریدنے کا ایک سرٹیفکیٹ دیا جاتا ہے، جس کو "حصہ کا سرٹیفکیٹ" کہتے ہیں۔ یہ اس بات کا ثبوت ہوتا ہے کہ اس حصہ دار نے لکھی ہوئی تعداد میں حصے خریدے، اس میں خریدے ہوئے حصوں کے نمبر بھی درج ہوتے ہیں۔ (جدید طریقہ تجارت ص ۱۸۹، حصہ اول)

حصص کا اجرا: سرمایہ کمپنی کے حصص تین طرح سے جاری کیے جاتے ہیں:

(۱) عام قیمت پر (۲) گراں قدر پر (۳) چھوٹ پر۔

جب حصص کو ان کی اصل قیمت پر جاری کیا جاتا ہے تو یہ حصص کا "عام یا مساوی قیمت پر اجرا" کہلاتا ہے۔ مثلاً دس روپے کا حصہ دس روپے میں یا سو روپے کا حصہ سو روپے میں جاری کیا جائے۔

اور جب حصص کو مساوی قیمت سے زیادہ پر جاری کیا جاتا ہے تو اس کو گراں قدر پر اجرا کہتے ہیں۔ مثلاً سو روپے کا حصہ کمپنی ایک سو پانچ روپے میں جاری کرے۔

اور جب کمپنی کے حصص کی قدر سرمایہ بازار میں گر جاتی ہے تو زر کاروں کو ترغیب دینے کے لیے کمپنی اپنے حصص کو چھپی ہوئی قیمت سے کم میں جاری کرتی ہے، اس کو "چھوٹ" کہتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی کمپنی سو روپے کا حصہ ۹۵ روپے میں جاری کرے تو یہ "چھوٹ" پر اجرا ہوا۔ (جدید طریقہ تجارت ۱۹۴، ۱۹۵، ج ۱، بہ ترمیم و اضافہ)

WWW.NAFSEISLAM.COM

قرض تمسکات

کمپنیاں اپنے کاروبار میں سرمایہ حصص کے علاوہ سرمایہ قرض کا بھی استعمال کرتی ہیں۔ سرمایہ قرض بھی سرمایہ حصص کی مانند قرض تمسکات کے اجرا سے حاصل کرتی ہیں۔ یہ قرض تمسکات بھی عام طور سے قابل تبادلہ ہوتے ہیں اور حصص کی طرح خریدے، بیچے جا سکتے ہیں۔ سرمایہ قرض پر کمپنی ایک طے شدہ درسے سود ادا کرتی ہے۔ یہ تمسکات مختلف قسم کے ہوتے ہیں جن کی تفصیل یہ ہے

مساواتی حصص سے منسلک قرض تمسکات کا اجرا: کمپنی اپنے حصص کا اجرا قرض تمسکات سے منسلک کر کے بھی کرتی ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو شخص صرف حصص میں سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے اسے کمپنی کے حصص کے ساتھ قرض تمسکات بھی لازماً یا ناخواستہ لینے پڑتے ہیں۔ ایسی صورت میں کمپنی اسٹاک حصص اور قرض تمسکات

الگ الگ جاری کرتی ہے جو شخص صرف سرمایہ حصص میں دلچسپی رکھتا ہو اس کے لیے اس بات کی گنجائش رہتی ہے کہ وہ اسناد حصص کو اپنے پاس روک کر قرض تمسکات فروخت کردے۔

قابل تبدیل قرض تمسکات کا عوامی اجرا: کمپنی اس طرح کے بھی قرض تمسکات جاری کرتی ہے جو ایک خاص مدت تک قرض تمسکات کی شکل میں رہتے ہیں اور اس کے بعد جزوی طور پر یا کلی طور سے اجرا کی شرائط کے مطابق حصص میں تبدیل کردیے جاتے ہیں۔ قرض تمسکات کا جو حصہ حصص میں تبدیل کردیا جاتا ہے، کمپنی کی طرف سے اس پر سود کا وجوب بند ہو جاتا ہے اور وہ کمپنی کے نفع ونقصان میں برابر کا شریک ہو جاتا ہے۔ باقی حصہ قرض کی صورت میں برقرار رہتا ہے اور اس پر سود ادا کرنا واجب ہوتا رہتا ہے۔ اب جو شخص کمپنی کے صرف سرمایہ حصص ہی میں سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے، وہ قرض تمسکات کی حصص میں تبدیلی کے بعد حصص اپنے پاس روک سکتا ہے۔

صفر سود کی در پر قابل تبدیل قرض تمسکات: سرمایہ کاروں کو قرض تمسکات کے اوپر سود کی مد سے جو آمدنی ہوتی ہے، اس پر انکم ٹیکس واجب ہوتا ہے۔ کمپنی اپنے سرمایہ کاروں کو اس ذمہ داری سے بچنے کا موقع فراہم کرنے کی غرض سے صفر سود کی در پر قابل تبدیل قرض تمسکات کے اجرا کی پیش کش کرتی ہے۔ اس طرح کے قرض تمسکات کے پیش کش کی شرائط کے مطابق نہ تو کمپنی کسی سے طے شدہ درسے قرض پر سود ادا کرنے کا وعدہ کرتی ہے، نہ فی الواقع سود ادا کرتی ہے لیکن قرض تمسک کو حصص میں تبدیل کرتے وقت اپنے حصص کی جو اضافی قیمت متعین کرتی ہے، اس میں قرض تمسک پر دستور کے مطابق تعبیری سود کو منہا کردیتی ہے، مثلاً ایک کمپنی جس کے دس روپے والے حصہ کی بازار میں قیمت سو روپے چل رہی ہو تو ایک سو تیس روپے والے صفر سود کی در پر کلی طور پر قابل تبدیل قرض تمسکات ان شرائط پر جاری کرسکتی ہے۔

قرض کی رقم پر کمپنی کے اوپر کوئی سود واجب نہیں ہوگا۔ قرض تمسک کے اجراء مدت کی تاریخ کے ایک سال بعد کمپنی اپنے دس روپے والا ایک حصہ تیس روپے اضافی قیمت کے ساتھ اور دس روپے والے دو حصے فی حصہ ۳۵ روپے اضافی قیمت کے ساتھ جاری کرکے قرض تمسک واپس لے لے گی۔

کمپنی کا ممبر بننے کی صورتیں: کوئی بھی شخص حسب ذیل صورتوں میں کمپنی کا ممبر بن سکتا ہے

(۱) کمپنی کی تشکیل کے وقت جو بانیان کمپنی کے آئین اور قواعد پر دستخط کرتے ہیں ممبر بن جاتے ہیں۔

(۲) کمپنی کے حصص خرید کر اس کے ممبر بنتے ہیں۔

(۳) عوامی کمپنی سے کچھ حصص منتقل کروا کر ممبر بنتے ہیں۔

(۴) کمپنی کے کسی حصہ دار کی موت واقع ہونے پر اس کے ورثہ کے ذریعہ حصص اپنے نام منتقل کرا کر ممبر بنتے ہیں۔

کمپنی کی ممبری ختم ہونے کی صورتیں: (۱) اگر کوئی حصہ دار اپنے سارے حصص فروخت کردے (۲) حصہ دار کی موت واقع ہو جائے (۳) کمپنی حصص پر پوری ادائیگی نہ ہونے کی وجہ سے حصص کو ضبط کرلے (۴) جب کوئی حصہ دار اپنے حصص کمپنی کے حوالہ کردے یا ان سے دست بردار ہو جائے۔ (جدید طریقہ تجارت ص ۱۸۹، ۱۹۰، حصہ اول)

حصص کا انتقال: اس کا مطلب یہ ہے کہ حصص کی ملکیت قانونی نمائندوں مثلاً ورثہ، وصی اور دیگر قانونی

جانشینوں کے ہاتھوں اصل مالک کی موت واقع ہونے، پاگل ہونے یا دیوالیہ ہونے پر منتقل کر دی جائے۔ حصص کا انتقال بذریعہ قانون عمل میں آتا ہے، اس کے عوض کوئی معاوضہ نہیں ملتا، اس کے لیے ایک درخواست مع ثبوت کے پیش کیا جانا کافی ہے۔

حصص کی ضبطگی: جو کمپنیاں دو یا اس سے زیادہ بار میں شیر کی رقم منگاتی ہیں، ان کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ جب مقررہ وقت پر کمپنی کے حصہ دار قسطوں کی رقم ادا نہیں کرتے تو کمپنی کے منتظمین ان حصہ داروں کی ادا کی ہوئی رقم کو ضبط کر سکتے ہیں۔ حصص ضبط کرنے کے بعد کمپنی کی ملکیت میں آ جاتے ہیں۔ عام طور پر حصص ضبط کرنے سے قبل کمپنی حصہ داروں کو ایک خط یادداشت کے طور پر ارسال کرتی ہے جس میں بقایا قسطوں کی رقم مع سود کے کسی اور مقررہ تاریخ تک ادا کرنے کا ایک اور موقع دیا جاتا ہے۔ اس خط کے بعد بھی بقیہ قسط نہ ملنے پر کمپنی کو حصص ضبط کرنے کا حق ہو جاتا ہے۔ (جدید طریقہ تجارت ص ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، حصہ اول)

اگر کوئی شخص شیر کو ضبط ہونے سے بچانا چاہے تو فائنل نوٹس آنے سے پہلے اپنا شیر دوسرے کے ہاتھ بیچ سکتا ہے۔ فائنل نوٹس آنے کے بعد بھی بیچنے کا امکان رہتا ہے۔ شیر بازار کے ایک کاروباری نے بتایا کہ میں نے خود اس طرح کے حصص فروخت کیے ہیں اور یہ کام شیر مارکیٹ میں بآسانی ہو جاتا ہے۔

نیز "جدید طریقہ تجارت" میں ہے:

اجلاس: کمپنی کے حقیقی مالکان، حصہ داران ہوتے ہیں، لہٰذا چند اہم مسائل پر فیصلہ کرنے کا حق حصہ داران کو ہی ہوتا ہے۔ اس لیے حصہ داروں کے جلسے بھی بلائے جاتے ہیں۔

کمپنی کے سالانہ عام جلسے میں ڈائرکٹرس حصہ داروں کے سامنے ایک رپورٹ رکھتے ہیں جس میں کمپنی کی سابقہ سال کی کارگزاری درج کی جاتی ہے اور تقسیم ہونے والے منافع کی منظوری لی جاتی ہے، حصہ داران کی منظوری کے لیے نفع و نقصان کے کھاتے اور بیلنس شیٹ بھی پیش کیے جاتے ہیں۔ اس جلسے میں ڈائرکٹرس اور محاسبوں کا بھی انتخاب ہوتا ہے۔ (جدید طریقہ تجارت ص ۲۱۸، ۲۱۹، حصہ اول)

کمپنی کا خاتمہ: وہ طریقہ جس سے کمپنی ختم کی جاتی ہے اور اس کے اثاثہ جات نقدی میں تبدیل کر کے اسے قرض خواہوں کو دیے جاتے ہیں کمپنی کا خاتمہ کہلاتا ہے۔ یہ خاتمہ تین طریقوں سے ہو سکتا ہے: (۱) عدالتی خاتمہ (۲) رضا کارانہ خاتمہ (۳) زیر نگرانی عدالت خاتمہ۔

خاتمہ کی تینوں صورتوں میں حکومت کی طرف سے ایک "افسر تصفیہ حساب" کا تقرر اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ وہ کمپنی کے اثاثہ جات، مال اور جائداد کو فروخت کر دے اور دام کو قرض خواہوں کے قرضے اتارنے کے لیے استعمال کرے، اگر کچھ رقم بچے تو اس کو حصہ داران میں تقسیم کر دے۔ (جدید طریقہ تجارت ص ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، حصہ اول)

دریافت طلب امور

اب ہمیں کمپنی کے نظام تجارت کو اسلام کے نظام تجارت کے معیار پر پرکھنا چاہیے کہ عقود میں فساد پیدا کرنے والے عناصر اس کی رگ و پے میں سرایت کر چکے ہیں یا صرف بالا بالا ہیں اور وہ اسلام کے جادۂ اعتدال سے کس قدر منحرف ہیں اور

کس قدر قرین قرین ہے؟

درج ذیل سوالات کی روشنی میں ان شاء اللہ یہ سراغ رسانی ممکن ہوگی

سوالات

(۱) کیا مشترکہ سرمایہ کمپنی کے آغاز کار میں اس کے مساواتی حصص میں شرکت جائز ہے، جب کہ:

- اس کے لیے سودی قرض دینا لازمی شرط ہے۔
- کاروبار میں حصص کے علاوہ خالص سودی قرض بھی لگایا جاتا ہے۔
- شریک کمپنی کے قرض کا حصص کی غیر ادا شدہ مقدار تک ذمہ دار رہتا ہے۔
- ترجیحی حصص بھی اس میں شامل ہوتے ہیں۔
- اور شریک اگر مدت مقررہ کے بعد تک قسطوں کی پوری رقم ادا نہ کرسکے تو جمع شدہ رقم بھی ضبط ہو جاتی ہے۔

(۲) عدم جواز کی تقدیر پر کیا کوئی خاص شرط عائد کرکے اس میں کچھ رخصت پیدا ہو سکتی ہے یا نہیں؟

(۳) کمپنی اسباب تجارت کی مالک ہو چکی ہو تو اس کے مساواتی حصص کی خریداری کا کیا حکم ہوگا، جب کہ درج بالا موانع یہاں بھی مرتفع نہیں ہیں؟

(۴) قابل تبدیل قرض تمسکات حاصل کرکے بعد میں انھیں مساواتی حصص میں تبدیل کرنے اور حصص سے فائدہ اٹھانے کی کوئی صورت ہے یا نہیں؟

(۵) غیر سودی قابل تبدیل قرض تمسکات حاصل کرکے حصص میں بدلنے پھر حصص سے انتفاع کا کیا حکم ہے؟

(۶) کمپنی حصص فروشندہ ایجنٹ سے معاہدہ کرکے اس سے یہ گارنٹی لیتی ہے کہ فروختگی سے بچے ہوئے حصص اور قرض تمسکات وہ خود خرید لے گا اور اس گارنٹی پر ایجنٹوں کو کمیشن دیا جاتا ہے۔ ان سے ایسا معاہدہ کرنا اور انھیں کمیشن دینا جائز ہے یا نہیں؟

(۷) کمپنی حصص یا دوسرے کے حصص اور قرض تمسکات کے بیچنے کا معاہدہ کرکے ان کے فروخت کیے ہوئے حصص پر کمیشن دیتی ہے، اس معاملہ کا شرعی حکم کیا ہے؟

(۸) ایسے مفاسد آمیز کمپنی کے قیام کی منصوبہ سازی، اس کا رجسٹریشن، اس کی ملازمت اور اس پر اجرت یا کمیشن کا لین دین، جائز ہے یا نہیں؟

(۹) کمپنی میں حصص اور قرض کی جمع شدہ رقم پر زکاۃ سال بسال واجب ہوگی یا اس کا زر مبادلہ وقطع وصول ہونے پر صرف موجودہ سال کی؟



جزئیات

تخریج: علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی، رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

وشركة العنان عامة بأن يشتركا بأنواع التجارات كلها، وخاصة وهو أن يشتركا في شيء واحد كالثياب والدقيق ولكل منهما أن يبيع النقد والنسيئة، وإن اشترى إن كان في يده مال الشركة فهو على الشركة، فإن لم يكن فاشترى بدراهم و دنانير فالشراء له خاصة دون شريكه لأنه لو صار على الشركة يصير مستدينا على شريكه وأنه لا يملك ذلك. (فتاوى قاضي خان على هامش الهندية ص ۲۲۸، ۲۲۹، ج ۲، كتاب الشركة، دار الكتب خانه)

أحد الشريكين مفاوضة و عنانا اشتركا على أن يتصرفا معا و شتى ..... و إن أذن كل منهما لآخر بالاستقراض لا يرجع المقرض على الآخر لأن التوكيل به لا يصح. (خانية على هامش الهندية ص ۲۲۹، ج ۲)

ولو استقرض أحد شريكي العنان مالا للتجارة لزمهما لأنه تمليك مال بمال فكان بمنزلة الصرف. ولو أقر أحد الشريكين أنه استقرض من فلان ألفا لتجارتهما يلزمه خاصة وكذا لو أذن كل واحد منهما لصاحبه بالاستدانة عليه يلزمه خاصة حتى يكون للمقرض أن يأخذ منه وليس له أن يرجع على شريكه لأن التوكيل بالاستقراض باطل فيستوي فيه الإذن وعدم الإذن. (فتاوى قاضي خان على هامش الهندية ص ۶۱۶، ج ۳، كتاب الشركة)

و أما شركة العقود على نوعين: شركة في المال و شركة في العمل. أما شركة المال عنان و مفاوضة. ..... فصل في شركة العنان وصورة هذه الشركة أن يشترك اثنان في نوع خاص من التجارات نحو البز والطعام، أو يشتركان في عموم التجارة و موجب هذه الشركة ثبوت الوكالة لكل واحد منهما من صاحبه فيما يبيع و يشتري. والتوقيت ليس بشرط لصحة هذه الشركة والمضاربة و إن وقتا لذلك وقتا بأن قال ما اشتريت اليوم فهو بيننا صح التوقيت فما اشتراه اليوم يكون بينهما وما اشتراه بعد اليوم يكون للمشتري خاصة له. (خانية على هامش الهندية ص ۶۱۲، ۶۱۳، ج ۳)

تصرف أحد الشريكين في البلد والآخر في السفر و أراد القسمة فقال ذو اليد قد استقرضت ألفا فالقول له إن المال في يده. (الدر المختار)

WWW.NAFSEISLAM.COM

قوله: (فالقول له إن المال في يده) لأنه حينئذ أمين، فقد ادعى أن الألف حق الغير، بخلاف ما إذا لم يكن في يده لأنه يدعي ديناً عليه، فلو قال لي في هذا المال الذي في يدي كذا يقبل أيضاً كما يقبل أنه للغير. تأمل. وهي واقعة الفتوى، وبه أفتيت. رملي على المنح. و أفتى أيضاً في الحيرية فيما إذا قال الذي في يده المال كنت استدنت من فلان كذا للشركة و دفعت له دينه بأن القول قوله بيمينه، واستدل له بما في المنح عن جواهر الفتاوى، وهو ما ذكره الشارح هنا، و يؤيده ما في الخامدية عن محيط السرخسي في فصل ما يجوز لأحد شريكي العنان: لو استقرض أحدهما مالاً لزمهما لأن الاستقراض تجارة و مبادلة معنى، لأنه يملك المستقرض ويلزمه رد مثله كشأنه المضاربة أو الاستعارة، و أيهما كان فقد على صاحبه اهـ. و مثله في الولوالجية، وكذا في الخانية من فصل شركة العنان، لكن في الخانية أيضاً قال أحد شريكي العنان إني استقرضت من فلان ألف درهم للتجارة لزمه خاصة دون صاحبه لأن قوله لا يكون حجة لإلزام الدين عليه، وإن أمر أحدهما صاحبه بالاستدانة لا يصح الأمر ولا يملك الاستدانة على صاحبه، و يرجع المقرض عليه لا على صاحبه، لأن التوكيل بالاستدانة توكيل بالاستقراض وهو باطل، لأنه توكيل بالتكدي إلا أن يقول الوكيل للمقرض إن فلاناً يستقرض منك ألف درهم فحينئذ يكون المال على الموكل لا على الوكيل اهـ أي لأنه يكون حينئذ رسولاً والمستقرض هو المرسل، وكذا لو قال في الولوالجية: وإن أذن كل منهما لصاحبه بالاستدانة عليه لزمه خاصة، فكان للمقرض أن يأخذه منه وليس له أن يرجع على شريكه، وهو الصحيح لأن التوكيل بالاستقراض باطل فصار الإذن وعدمه سواء اهـ.

قلت: ويظهر من هذا أن في المسألة قولين: أحدهما ما مر عن المحيط من أن لكل من شريكي العنان الاستقراض لأنه تجارة، أي مبادلة معنى. والثاني عدم الجواز ولو بصريح الإذن، وهو الصحيح لموافقته لقولهم: إن التوكيل بالاستقراض باطل لأنه توكيل بالتكدي، وبه علم أن الاستقراض ليس شرعاً ابتداء فكان في معنى التكدي: أي الشحاذة. و يتفرع على ذلك أنه لو استقرض بالإذن يهلك القرض يهلك عليهما على القول الأول، وعلى الثاني يهلك على المستقرض، لكن لا يخفى أن هذا لا ينافي ما مر عن الجواهر. لأن ما استقرضه أحدهما يملك المستقرض لعدم صحة الإذن فيه فإذا أخذ المال ووضعه في مال الشركة وكان المال في يده يصدق فيه أحد نظيره، إذا هلك المستقرض أمين في المال فيقبل قوله: "بيمينه". وأما قوله: "وليس له أن يرجع على شريكه" فذاك فيما إذا هلك القرض، فلا ينافي قبول قوله إن بعض هذا المال قرض" و أراد أحد نظيره، إذ لا رجوع في ذلك على الشريك، وكذا لا ينافي ما قدمناه عند قوله: "لا يصح إقراره بدين" من أنه يلزم المقر جميع الثمن إن كان هو الذي وليه البيع لما قلنا؛ نعم يشكل عليه ما مر هناك في الشرح من أنه لو أقر بتجارة في يده من الشركة أنها لرجل لم يجز في حصة شريكه، إلا أن يجاب بأن المراد ما إذا علم ببينة أو إقرار أنها من المال المشترك بينهما إذ لا يصدق على شريكه بل إقراره يقتصر عليه، هذا ما ظهر لي في هذا المقام فاغتنم تحريره والسلام.

قوله: (أقرضه نصفه) يحتمل أن يكون الإقراض بعد إقراره أو قبله، فإن قرض المشاع جائز

بالاجماع كما في جامع الفصولين.

وهي مضاربة التتارخانية: ولو قال خذ هذه الألف على أن نصفها قرض على أن تعمل بالنصف الآخر على أن يكون الربح لي جاز ولا يكره، فإن تصرف بالألف و ربح كان بينهما على التساوي والوضيعة عليهما، لأن نصف الألف صار مملكا للمضارب بالقرض والنصف الآخر بضاعة في يده، وإن على أن نصفها قرض ونصفها مضاربة بالنصف جاز ولم يذكر الكراهة هنا اه.

قلت: ويظهر عدم الكراهة في الثاني بالأولى. والظاهر أن الشركة كالمفاوضة لو دفع ألفا نصفها قرض على أن يعمل بالألف بالشركة بينهما والربح بقدر المالين مثلا، وأنه لا كراهة في ذلك لأنه ليس قرضا جر نفعا. قوله: (فطلب رب المال حصته) أي حصة كان من الشركة .منح. والمراد أنه طلب مال القرضة، فإن صار إلى أن يصير مال الشركة ناضا؛ أي دراهم و دنانير فأخذها أقرضه من جنسه، و إن لم يصر لنفسه أخذ متاعا بقيمة الوقت، والظاهر أنه مقيد برضا شريكه، وإلا فله دفع قرضه من غير المتاع إن كان له غيره أو يأمره القاضي ببيعه، وإنما قلنا: إن المراد مال القرض، لأنه لو كان المراد قسمة حصته من مال الشركة فإنه يقوم بقيمته يوم الشراء ويكون الربح بينهما على قدره، كما نقله في البحر عن البنابيع. (رد المحتار ص٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ج٤، كتاب الشركة، دار الفكر، بيروت، و ص٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ج٦، كتاب الشركة، مكة المكرمة)

●●●●●●●●

مقالہ -۱

از: مفتی قاضی محمد عبدالرحیم بستوی، مرکزی دارالافتا، بریلی شریف

الجواب: ایسی کمپنی سے حصص کی خرید و فروخت ناجائز و حرام ہے جس میں معاملہ سود کا لینا دینا ہو اور وہ منافع بھی لینا حرام ہے۔ فتاوی رضویہ میں فتاوی غیاثیہ سے ہے: لو تعاملوا على بيع الخمر أو على الربا لا يفتى بالحل.

اور اس کے متعلق اعلی حضرت قدس سرہ کا دوسرا فتوی بھی ملاحظہ ہو فرماتے ہیں:

"اگر وہ تجارت بر وجہ شرعی ہو، عقود فاسدہ یا ربا کو دخل نہ ہو تو اس میں شرکت جائز، مگر اپنے روپیہ کا حصہ دوسرے کے ہاتھ بیچنا اور اس کا خریدنا دونوں حرام۔ واللہ تعالی أعلم". (فتاوی رضویہ، قسم ہشتم، ص۳۷۹)

اور جب اس کمپنی میں سودی قرض دینا اور لینا لازمی ہے تو ایسی کمپنی میں شرکت بہر حال ناجائز و حرام ہے۔ اور ان کمپنیوں میں دھوکہ و فریب بھی ہوتا ہے، کمپنیاں دیوالیہ دکھاتی ہیں، بعض رقوم منع کرا کے کھا جاتے ہیں اور ان سے رقم وصول نہیں ہوتی ہے، اس لیے احتراز لازم ہے کہ سود کا ایک پیسہ بھی لینا حرام قطعی، سود لینے والے پر اللہ و رسول کی لعنت ہے۔ حدیث میں ہے: لعن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم آكل الربوا و موكله و كاتبه و شاهديه و قال: هم سواء.

اگر ایسی کمپنیوں میں سودی قرض لینے دینے کا دستور و اصول نہ ہوتا، جب بھی اگر اسے عقد شرکت قرار دیا جائے تو بھی بہت سے مفاسد سے خالی نہیں اور اس عقد کا بطلان ثابت و ظاہر و باہر ہے کہ عقد شرکت میں دونوں شریکوں کا اصل و نفع دونوں میں اشتراک ہے، لہذا کسی شریک کو معین مقدار میں از نفع مقرر کرنا قاطع شرکت ہے کہ ممکن ہے کہ اسی قدر نفع ہو،

درمختار میں ہے:

"شرطها أي شركة العقد عدم ما يقطعها كشرط دراهم مسماة من الربح لأحدهما لأنه قد لا ربح غير المسمى و حكمها الشركة في الربح".

اور اگر اس میں سو یا ہزار حصے دار اور شریک ترجیحی حصص والے ہوں اور سو یا ہزار مساواتی حصص کے شریک ہوئے، اب اگر ترجیحی حصص کے شرکا کا نفع متعین کر دیا گیا مثلاً دس روپے ہر ایک کو تو کل نفع دس ہزار ہوا اور بہت ممکن ہے کہ کل نفع اسی قدر ہو تو مساواتی حصص والے نفع سے محروم ہو جائیں گے یا ان کے نفع میں نقصان ہوگا اور ایک ہی عقد میں دو طرح کے حصص مقرر کرنا مساوات کے خلاف ہے، تو یہ شرکت نہیں بلکہ ایک قسم کی لوٹ ہے اور ظلم ہے، پھر شرکت کا اصول یہ ہے، جیسے نفع میں سب شرکا شریک ہوتے ہیں، نقصان ہو تو سب پر ہر ایک کے مال کے تناسب سے پڑے اور ایسی کمپنیوں میں ترجیحی حصص والے نقصان میں کبھی بھی شریک نہیں ہوتے۔ نقصان کی صورت میں وہ اپنے حصص کی رقم لے لیں گے تو یہ شرکت نہ ہوئی بلکہ غصب ہے، ظلم ہے۔ لہذا اس شرکت کو شرکت شرعیہ نہیں کہہ سکتے اور اگر قرض مانیں اور قرض پر نفع مقرر کیا جائے تو سود ہے، حدیث میں ہے: كل قرض جر منفعة فهو ربا. اور عاریت مانیں جب بھی عاریت قرض ہی قرار پائے گی کہ عاریت میں شئی بعینہ قائم باقی چاہیے اور استہلاک عین کی صورت میں عاریت عاریت نہ رہے گی بلکہ قرض کے حکم میں ہو جائے گی، درمختار میں ہے عارية الدنين قرض ضرورة استهلاك العين

لہذا اسے نہ عقد شرکت کہہ سکتے ہیں نہ قرض و عاریت اور ہر تقدیر پر اس معاملہ کا ناجائز و حرام و ظلم و غصب ہونا لازم آئے گا اور قرآن و احادیث مبارکہ کے صریح احکام کی خلاف ورزی ہوگی۔ اور ایسے صریح احکام کے خلاف حیلہ شرعی تلاش کرنا بھی سعی بے سود ہے۔

جو چاہے حسن کرشمہ ساز کرے
و اگر نہ چاہے تو سو عذر لائے

شیر کے منافع کا حصول ان تمام مفاسد کے ارتکاب کے بعد ہی ہو سکتا ہے، اس کے بغیر کوئی ایسی صورت نہیں اسلامی کا راستہ یہی ہے کہ مسلمان اپنے دین کی حفاظت کرے اور کمپنیوں کے خوبصورت جال میں نہ پھنسے، اکل حلال، صدق مقال اپنا نصب العین بنائے تو اللہ رب العزت دنیا کی خوشحالی حاصل ہو اور وہ نفع حرام سے حصول دنیا وبال و نکال کا ذریعہ نہ بنے۔ اس مختصر سے بیان سے تمام سوالوں کا جواب ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

❁❁❁❁❁❁❁❁

مقالہ-۲

از: علامہ محمد عبد الحکیم شرف قادری شیخ الحدیث جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور، پاکستان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی و نسلم علی رسولہ الکریم و علی آلہ و اصحابہ اجمعین.

آپ کے ارسال کردہ سوالات کے مختصر جوابات حاضر ہیں۔

الجواب (۱) مشترکہ سرمایہ کمپنی کے مروجہ نظام کے مطابق اس میں شرکت ناجائز ہے، خود آپ کا بیان ہے کہ مساواتی حصص میں شرکت کے لیے سودی قرض دینا لازمی شرط ہے، نیز حصص کے علاوہ خالص سودی قرض بھی کمپنی میں لگایا جاتا ہے، اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ مذکورہ کمپنی میں شرکت کرنے والا سود لینے اور دینے کا پابند ہے، اور یہ امر مخفی نہیں ہے کہ شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلاۃ والسلام میں سود لینا بھی حرام ہے اور دینا بھی، پھر یہ شرط بھی غیر شرعی ہے کہ شریک مدت معینہ تک قسطوں کی پوری رقم ادا نہ کر سکا تو اس کی ادا کردہ رقم ضبط ہو جائے گی۔ لقولہ تعالیٰ: وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ. (الآیۃ) اس میں رخصت شرعیہ کی گنجائش نہیں ہے۔

الجواب (۲) کمپنی اسباب تجارت کی مالک ہو جائے تب بھی مساواتی حصص کی خریداری ناجائز ہے۔

الجواب (۳) ناجائز۔

الجواب (۴) یہ صورت "صفقۃ فی صفقتین" ہے لہٰذا یہ بھی جائز نہیں۔

الجواب (۵) چوں کہ کمپنی سودی بنیادوں پر کاروبار کرتی ہے، اس لیے اس کا ایجنٹ بننا اور کمیشن لینا بھی جائز نہیں ہے۔

الجواب (۶) جائز نہیں ہے۔

الجواب (۷) جتنی رقم بغیر سود کے کمپنی میں جمع ہے اس پر سال بسال زکوٰۃ واجب ہوگی لیکن اس کا ادا کرنا اس وقت واجب ہوگا جب وہ رقم یا نصاب کا پانچواں حصہ وصول ہو جائے، جتنی رقم وصول ہو اس کی زکوٰۃ دینا ضروری ہے۔

فائدہ ضروریہ یہ سوال واقعی لائق توجہ ہے کہ پیاسے کو صرف یہ بتا دینا کافی نہیں ہے کہ یہ پانی ناپاک ہے بلکہ اس کی تشنگی دور کرنے کے لیے اسے پاکیزہ اور شفاف پانی کا فراہم کرنا بھی ضروری ہے۔

اسی طرح علماے دین کی ذمہ داری صرف اتنی نہیں ہے کہ وہ یہ بیان کر دیں کہ مروجہ کمپنیوں کا کاروبار ناجائز ہے اور یہ بھی ان کا منصب نہیں ہے کہ ضرور ایسے حیلے تلاش کریں جن کی بنا پر اس ناجائز کاروبار کو سند جواز فراہم کی جا سکے۔ یہ صحیح ہے کہ علماے کرام ایسی کمپنیاں قائم نہیں کر سکتے جو اسلامی اصولوں کے مطابق کام کریں لیکن اتنا تو کر سکتے ہیں کہ کمپنیوں کے مروجہ نظام میں شرعی نقطۂ نظر سے پائی جانے والی خامیوں کی نشان دہی کریں اور اسلامی طریقے کے مطابق کاروبار کے طریقے بتائیں اور اس کی ترغیب دیں۔ [illegible] کچھ بعید نہیں ہے کہ وہ اس طرف متوجہ ہو جائیں اور جائز طریقے پر کمپنی کے قیام کے لیے اپنی دولت اور قوت صرف کرنے لگ جائیں۔

یہ امر خوش آیند ہے کہ آپ موجودہ دور کے زندہ مسائل کی طرف نہ صرف خود متوجہ ہوئے ہیں بلکہ دوسرے علما کو بھی متوجہ کر رہے ہیں، اس طرح ان مسائل کے بارے میں علما مطالعہ بھی کریں گے اور غور و فکر بھی کریں گے، اور ان کے نتائج فکر سے عوام و خواص کو روشناس بھی کرایا جا سکے گا۔

پس نوشت محترم و مکرم! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دو مسئلوں کے بارے میں حکم شرعی اس سے قبل تحریر کر چکا ہوں۔ تیسرے مسئلے کے بارے میں اب تحریر کر رہا ہوں۔ حضرت مفتی محمد عبد القیوم قادری ہزاروی مدظلہ العالی کی بھی یہی رائے تصور کریں۔ ان کی تائید سے سب کچھ تحریر کیا ہے۔ والسلام محمد عبد الحکیم شرف قادری نقشبندی۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

مقالہ - ۳

از: مولانا مفتی محمد ایوب نعیمی و مولانا مفتی محمد ہاشم نعیمی، اساتذہ جامعہ نعیمیہ، مرادآباد

موجودہ "مشترکہ سرمایہ کمپنی" میں شرکت کے جواز سے متعلق کوئی حیلہ نظر نہیں آتا۔ وہ ان مختلف وجوہ سے حرام پر مشتمل ہے جن کی صراحت امام اہل سنت، اعلیٰ حضرت مجدد ملت طاہر و قدس سرہ نے اپنے فتوی مبارکہ میں فرمائی ہے۔ کمپنی ایسے لوگوں کی خاص نہیں جن سے عقود فاسدہ کے ذریعہ زیادتی مال کا احتمال رہا ہو تو پھر شرکت کا جواز کیوں کر ہو سکتا ہے۔

واللہ سبحانہ تعالیٰ أعلم۔

****

مقالہ - ۴

از: محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ، یوپی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامدا و مصلیا و مسلما

جدید نظام معیشت اور اسلام کے نظریہ اقتصادیات میں جو تباین پایا جاتا ہے وہ دونوں کو ایک دوسرے سے ہم آہنگ نہیں کر سکتا، آج کے معاشی نظام کا مقصود محض کسب مال ہے اور اسلام کا مقصد، اکل حلال وصدق مقال۔ اسلام سرمایہ کاری کی اجازت دیتا ہے مگر ساتھ ہی جھوٹ، فریب، دغا، خیانت، ظلم، غصب، جبر تعلی وغیرہ رذائل پر سخت پابندی بھی عائد کرتا ہے۔

نظریات کا یہ اختلاف اس امر کا متقاضی ہے کہ ہم آج کے نظام معاشیات کا مکمل بائیکاٹ کریں لیکن اس کا ری-ایکشن (REACTION) اتنا شدید ہوگا کہ شاید ہم خود ساری دنیا سے کٹ کر رہ جائیں۔

دو گونہ رنج و عذاب است جان مجنوں را
بلائے صحبت لیلیٰ و فرقت لیلیٰ

اس لیے ہم اسلام کے نظریہ رخصت کو سامنے رکھتے ہوئے مشترکہ سرمایہ کمپنی کے مفاسد کی تہ میں اتر کر اس بات کا معائنہ کرنا چاہتے ہیں کہ اس میں کہیں سے کچھ اسلامی اصولوں سے ہم آہنگی کی کرن پھوٹتی ہے یا نہیں۔

ہم سب سے پہلے "کمپنی اور اس کے حصص کی شرعی حیثیت" کا جائزہ لیتے ہیں، اس کے بعد شرکت شرعیہ کا ایک مختصر تعارف پیش کر کے اصل مقصود پر گفتگو کریں گے، اور امید ہے کہ اس تمام مباحثہ کا خلاصہ ہوگا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

کمپنی کی شرعی حیثیت: کمپنی میں جو حصہ دار ہوتے ہیں وہ اصل مالک حصہ دار ہوتے ہیں اور کمپنی حصہ داروں کی طرف سے ان کی وکیل عام ہوتی ہے۔ یعنی بیع و شراء قبض و خصومت اور صلح وغیرہ دیگر امور کی بااختیار وکیل ہوتی ہے۔

اور کمپنی کی تعریف کے ضمن میں جو یہ صراحت کی گئی ہے کہ:

"کمپنی سرمایہ کی مالک ہوتی ہے جسے اس کے قائم کرنے والے ممبران خود فراہم کرتے ہیں"۔ (سوال نامہ)

یہ دراصل "ملک" کے مفہوم سے ارباب معاشیات کی ناواقفی کا نتیجہ ہے، یا انھوں نے ملک کا لفظ تنظیم و تصرف کے معنی میں استعمال کیا ہے، یا پھر مجازاً کمپنی کی طرف ملک کی نسبت کی ہے کہ وہ شرکا کی وکیل عام ہونے کی وجہ سے ایک مالک کی طرح:

- اپنے نام سے خرید و فروخت کرتی ہے۔

- معاہدے کرتی ہے۔
- عدالت میں مقدمے دائر کرتی ہے۔
- دستاویز اور خطوط پر مہر خاص کے ذریعہ دستخط کرتی ہے۔
- دیگر اشخاص بھی اس کے نام سے اس پر مقدمے دائر کرتے ہیں۔
- کمپنی بینک میں اپنے نام کھاتہ کھولتی ہے۔
- اپنے نام سے ٹیلی فون لگاتی ہے۔
- اور ان کے علاوہ بھی بہت سے کام انجام دیتی ہے۔

ورنہ کمپنی کے آئین میں خود اس امر کا واضح اشارہ بلکہ صراحت موجود ہے کہ حصص کے مالک صرف حصہ دار ہیں، مثلاً کمپنی کا آئین جا بجا یہ نشاندہی کرتا ہے کہ

- شرکا اپنے حصص دوسرے کو منتقل کر سکتے ہیں۔
- دوسرے ان سے ان کے حصص خرید سکتے ہیں۔
- یہ حصص کے ذریعہ حاصل ہونے والے منافع کے ایک طے شدہ درجہ تک حق دار بھی ہوتے ہیں۔

اگر حصہ دار اپنے لگائے ہوئے سرمائے کے مالک نہیں تو انھیں نفع کس چیز کا ملتا ہے؟ انھیں حصص کی بیع و شرا کا اختیار کہاں سے حاصل ہوتا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ سب کچھ ملک کے ہی اوصاف ہیں اور ذیل کی عبارات تو بہت کھل کر اس حقیقت کا انکشاف کرتی ہیں:

(الف) ''حصص کی ملکیت قانونی نمائندوں مثلاً ورثہ وصی اور دیگر قانونی جانشینوں کے ہاتھوں اصل مالک کی موت واقع ہونے پر منتقل کر دی جائے گی۔'' (سوال نامہ)

اس سے یہ معلوم ہوا کہ حصص کے اصل مالک حصہ دار ہیں۔

(ب) ''حصص ضبط کرنے کے بعد کمپنی کی ملکیت میں آ جاتے ہیں''۔ (سوال نامہ)

اس کا مطلب یہ ہے کہ حصص ضبط ہونے سے پہلے کمپنی کی ملکیت نہیں ہوتے۔

(ج) ''حصہ داران کمپنی کے اکابان اور موجب نقصان کے ذمہ دار ہوتے ہیں''۔ (سوال نامہ)

(د) ''کمپنی کے حقیقی مالکان حصہ داران ہوتے ہیں''۔ (سوال نامہ)

اب تو یہ بات بہت روشن ہو گئی کہ حصص کے حقیقی مالک صرف ان کے حصہ دار ہوتے ہیں جنھیں شرکا بھی کہا جاتا ہے اور انھیں کے ''اذن بالتفویض'' کے سبب کمپنی ان کے تمام امور اپنی سرگرمی میں انجام دیتی ہے اس لیے وہ ان کی ''وکیل عام'' ہوئی لیکن چونکہ کمپنی ایک غیر مبصر و غیر محسوس مصنوعی شخص ہے جس میں کوئی ارادہ و اختیار نہیں پایا جاتا، اس لیے اس کی جگہ کام کرنے کے لیے ''ہدایت کاروں کی انجمن'' تشکیل دی جاتی ہے جو تمام امور کمپنی کی طرف سے انجام دیتے ہیں۔ یہ انجمن بھی حصہ داروں کی طرف سے وکیل عام ہوتی ہے جسے کمپنی کے قوانین کے مطابق اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ ہاں! وہ کوئی تصرف اپنے نام سے نہیں کر سکتے بلکہ ان کا ہر کام کمپنی کی طرف منسوب کر کے ہوگا تو یہ انجمن کمپنی کی قائم مقام ہوتی ہے اگرچہ یوں کہ کمپنی کی نیابت کے لیے انجمن کا تقرر شرکا کرتے ہیں اس لیے یہ بھی شرکا کے ہی وکیل عام ہوئے۔ چنانچہ بہار شریعت میں ہے:

وکیل کو موکل نے اس کی اجازت دے دی ہے کہ وہ خود کرے یا دوسرے سے کرادے تو وکیل بنانا جائز ہے یا اس کام کے لیے اس نے اختیار تام دے دیا ہے، مثلاً کہہ دیا ہے کہ تم اپنی رائے سے کام کرو، اس صورت میں بھی وکیل بنانا جائز ہے"۔ (درمختار) "اذن بالتفویض (کام اس کی رائے پر سپرد کرنے) کی وجہ سے وکیل نے دوسرے کو وکیل بنایا تو یہ وکیل ثانی "وکیل کا وکیل" نہیں ہے بلکہ موکل کا وکیل ہے۔ اگر وکیل اول اسے معزول کرنا چاہے معزول نہیں کرسکتا، نہ اس کے مرنے سے یہ معزول ہوسکتا ہے"۔ بحر۔ (بہار شریعت ص ۱۵۰، حصہ ۱۲) و کذا فی الهدایة ص ۱۷۶، ج ۳ من فصل توکیل و کیلین.

ان جزئیات سے ظاہر تو یہی ہے کہ کمپنی وکیل عام ہوتی ہے لیکن باب وکالت کے مطالعہ سے یہاں تین قوی اشکال وارد ہوتے ہیں جنھیں حل کیے بغیر کمپنی کو وکیل نہیں تسلیم کیا جاسکتا۔

پہلا اشکال اور اس کا حل توکیل کی صحت کے لیے وکیل کا عاقل ہونا شرط ہے اور کمپنی یقیناً غیر عاقل ہے، اس لیے اس کی توکیل کالعدم ہونی چاہیے۔ ہدایہ میں ہے:

"ویشترط أن یکون الوکیل ممن یعقل العقد و یتصدہ، لأنه یقوم مقام الموکل فی العبارة، فیشترط أن یکون من أهل العبارة، حتی لو کان صبیًا لا یعقل، أو مجنونًا، کان التوکیل باطلًا. اھ"۔ (ھدایہ ص ۱۶۳، ج ۳، کتاب الوکالة)

لیکن یہاں یہ اشکال اس وقت وارد ہوتا جب صرف کمپنی کی توکیل پر اقتصار کیا جاتا، مگر یہاں تو عبارت کی ادائیگی نیز دوسرے امور متعلقہ کی انجام دہی کے لیے نہایت عالی دماغ اور تجربہ کار افراد پر مشتمل ہدایت کاروں کی انجمن مقرر ہوتی ہے جو کمپنی کی قائم مقام ہوتی ہے تو اس کے ساتھ کمپنی کی توکیل درست ہونی چاہیے کہ انجمن کی نیابت کی وجہ سے توکیل کا فائدہ کامل طور پر حاصل ہوجاتا ہے اور عقود ذات انعقاد و صحت میں فائدے کے تابع ہوتے ہیں۔

اب ہم اس کی تائید میں مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ کے فتاوی سے دو اقتباس پیش کرتے ہیں۔

(۱) "ایک مسجد کی تعمیر کے لیے چندہ کیا گیا، عمرو نے پانچ سو روپے کا ایک چیک کاٹ دیا کہ بینک سے روپیہ وصول کرکے اس رقم میں شامل کرلیا جائے، وہ چندہ زید کے پاس جمع ہوا"۔

یہ واقعہ بیان کرکے ایک عالم دین نے مجدد اعظم سے استفسار کیا جس کے جواب میں آپ نے فرمایا:

"ظاہر ہے کہ روپیہ جو کوئی شخص بینک میں جمع کرتا ہے، وہ بینک پر دین ہوتا ہے، عمرو نے جو روپیہ تعمیر مسجد کو دیا اگر مسجد موجود تھی اور اس کی تعمیر کو دیا تو یہ مسجد کے لیے ہبہ ہوا، عالمگیریہ میں ہے: رجل أعطی دراهمًا فی عمارة المسجد، أو نفقة المسجد أو مصالح المسجد صح، لأنه إن کان لایمکن تصحیحه وقفًا، یمکن تصحیحه تملیکًا بالهبة للمسجد و إثبات الملك للمسجد علی هذا الوجه صحیح و یتم بالقبض کذا فی الواقعات الحسامیة. اسی طرح خزانۃ المفتین وغیرہا میں ہے۔ اس تقدیر پر یہ "ھبة الدین من غیر من علیه الدین مع تسلیطه علی القبض" ہوا، متولیان مسجد موہوب لہ (مسجد) کے نائب، اور عمرو کی طرف سے وکیل بالقبض الدین ہوئے۔ اور اگر ہنوز مسجد موجود نہ تھی بلکہ بنانا چاہتے تھے، اس کے چندہ میں دیا تو ہبہ نہیں ٹھہر سکتے کہ معدوم کے لیے ہبہ ممکن نہیں، متولی صرف وکیل بالقبض ہوئے۔ دونوں صورتوں میں جب تک قبضہ نہ ہوا، روپیہ ملک عمرو پر تھا۔ صورت ثانیہ میں تو ظاہر ہے کہ سرے سے ہبہ ہی نہ ہوا تو ملک مالک سے خروج کا کیا معنی، اور صورت اولی میں اس لیے کہ ہبہ بے قبضہ تام ہو

حتیٰ ملک موہوب لہ نہیں ہوتا۔ اشباہ میں ہے: لا یصح تملیکہ أي الدین من غیر من ھو علیہ إلا إذا سلطہ علی قبضہ فیکون وکیلاً قابضاً للموکل، ثم لنفسہ. جامع الفصولین میں ہے: ھبۃ الدین ممن لیس علیہ لم تجز إلا إذا سلطہ علی قبضہ فیصیر کأنہ وھبہ حین قبضہ ولا یصح إلا بقبضہ" اھ ملخصاً". (فتاوی رضویہ جلد سادس، ص ۳۸۶، مصارف وقف)

(۲) حضرت مجدد اعظم قربانی کی کھال کے احکام بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"مسجد میں دے سکتے ہیں پھر مہتممان مسجد کو اختیار ہے کہ اسے بیچ کر مسجد کے جس کام میں چاہیں لائیں، اگرچہ امام یا مؤذن یا فراش کی تنخواہ میں۔ لأنہ صار ملک المسجد کمسألۃ الغنی المذکور، فانقطع حکم الأضحیۃ، واقتضاء امام حسام الدین، پھر فتاوی ہندیہ میں ہے: یصیر ملکا للمسجد، وإثبات الملک للمسجد علی ھذا الوجہ صحیح فیتم بالقبض. فتاوی عتابیہ، پھر عالمگیریہ میں ہے: یصح بطریق التملیک إذا سلمہ للقیم اھ". (فتاوی رضویہ جلد ناسع، ص ۴۸۶، ۴۸۷)

مسجد چونکہ عقل وشعور سے عاری ہے پھر بھی اس کی تملیک درست ہے تو پھر غیر ذی عقل کی توکیل بھی درست ہوگی کیونکہ اس کا وجہ تملیک سے کتر ہے۔ شرکاء کمپنی کو اپنے مال کا مالک نہیں بناتے بلکہ صرف تصرف کا اختیار عام دیتے ہیں، اس لیے کمپنی ان کے اموال کی مالک نہیں ہوتی، صرف وکیل ہوتی اور ہدایت کاروں کی انجمن اس کی نائب وقائم مقام ہے اور ساتھ ہی شرکاء کی وکیل بھی۔ لعل اللہ یحدث بعد ذلک أمرا.

دوسرا اشکال اور اس کا حل: مؤکل کی موت اور جنون مطبق کی وجہ سے توکیل ختم ہو جاتی ہے، جیسا کہ ہدایہ میں ہے:

"و یبطل الوکالۃ بموت الموکل و جنونہ جنوناً مطبقاً، لأن التوکیل تصرف غیر لازم فیکون لدوامہ حکم ابتدائہ فلا بد من قیام الأھلیۃ، و قد یبطل بھذہ العوارض، و شرط أن یکون الجنون مطبقاً لأن قلیلہ بمنزلۃ الإغماء، و حد المطبق شھر عند أبي یوسف اعتباراً بما یسقط بہ الصوم. اھ ملخصاً". (ہدایہ ص ۲۸۳، ج ۳، باب عزل الوکیل)

لیکن کمپنی کی وکالت موکل کی موت اور جنون مطبق سے ختم نہیں ہوتی کہ کمپنی کی خصوصیات سے ایک یہ ہے کہ "اس کے ممبر یا حصہ دار کے مر جانے یا پاگل ہو جانے کا اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا"۔ (سوال نامہ)

اس سلسلے میں عرض ہے کہ کمپنی کی وکالت ختم ہونا اور چیز ہے، اور اس کی صحت پر کوئی اثر نہ پڑنا اور چیز۔ دونوں میں فرق ہے۔

جہاں تک وکالت کے ختم ہونے کا سوال ہے تو اس کے بارے میں خود کمپنی کے آئین میں یہ صراحت یا واضح اشارہ موجود ہے کہ حصہ دار کی موت اور جنون سے اس کی ممبری ختم ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ سوال نامہ عنوان "ممبری ختم ہونے کی صورتیں" اور عنوان "حصص کا انتقال" سے واضح ہے۔ اور ہم آگے چل کر اس پر مزید روشنی ڈالیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ظاہر ہے کہ جب حصہ دار کمپنی کا ممبر ہی نہ رہے گا تو خاص اس کے حق میں کمپنی کی توکیل یقیناً ختم ہو جائے گی کہ اس کی موت یا جنون کے بعد کمپنی اس کی وکیل نہ رہے گی لیکن دوسرے موکلین یعنی حصہ داروں کے حق میں اس کی وکالت باقی

رہتی ہے، اس لیے بعض شرکا کی موت یا جنون سے کمپنی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

علاوہ ازیں موکل کی وفات کی صورت میں اس کے ورثہ یا اس کے قیموں کے اولیا اگر کمپنی کی تجارت پر راضی ہوں اور اس کے حصص اپنے نام منتقل کرالیں تو یہ ان کی طرف سے جدید توکیل ہوگی، یوں ہی موکل کے جنون کی صورت میں اس کے ولی مال تجارت پر راضی ہوں تو یہ بھی توکیل جدید ہوگی، اس لیے کمپنی کی حیات پر کوئی اثر نہ پڑا۔

اور اگر یہ لوگ کمپنی میں سرمایہ کاری پر راضی نہ ہوں تو اپنے حصص دوسروں سے معاوضہ لے کر ان کو منتقل کر سکتے ہیں۔ اب جو شخص یہ حصص حاصل کرے گا اس کی طرف سے توکیل ہوگی، اس لیے بہر حال موکل کی وفات یا جنون کا کمپنی کی صحت اور زندگی پر کوئی اثر نہ پڑا۔

تیسرا اشکال اور اس کا حل: یہاں ایک قوی اشکال یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ موکل کو اپنے مال میں ہر وقت تصرف کا کامل اختیار حاصل ہوتا ہے۔ لیکن مسئلہ حاضرہ میں کمپنی کو وکیل بنانے کے بعد موکل کو اپنے مال میں تصرف کا کوئی اختیار نہیں رہ جاتا بلکہ وہ بالکل مجبور ہو جاتا ہے لیکن کمپنی کے نظام کار کا جائزہ لینے سے یہ امر منکشف ہو جاتا ہے کہ موکل مجبور التصرف نہیں ہوتا، وہ آزادی کے ساتھ اپنے حصص بیچ سکتا ہے، ہبہ کر سکتا ہے۔ ہاں! براہ راست کمپنی سے اپنے حصص واپس نہیں لے سکتا، واپسی کے لیے بہر حال اسے بیع حصص کا سہارا لینا پڑے گا، مگر یہ بھی مجبر نہیں ہے، کیوں کہ حصہ دار کے حق میں یہ قانون اس کی رضا و منظوری سے نافذ ہوتا ہے جب کہ مجبر میں مجبور کے اذن و رضا کا کوئی دخل نہیں ہوتا تو اس کی حیثیت یہ ہوئی کہ حصہ دار نے خود اپنی رضا سے اپنے آپ کو اس امر کا پابند کر لیا ہے کہ وہ بیع حصص کے ذریعہ ہی اپنے حصص واپس لے گا، براہ راست کمپنی سے حاصل نہ کرے گا اور ہر عاقل، بالغ کو یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ اپنے آپ کو کسی شرط کا پابند کر سکے۔ ہم اس مسئلے پر انشاء اللہ آگے چل کر مزید روشنی ڈالیں گے۔

اس کی نظیر حکومتوں کے خزانے اور بیت المال ہیں کہ وہ فی الواقع رعایا کی مشترکہ ملک ہیں اور حکومتیں اور سلاطین انھیں کے وکیل عام۔ لیکن خود ان کو اپنے اموال میں کسی قسم کے تصرف حتی کہ دیکھ ریکھ اور حفاظت پر تال تک کا کوئی اختیار نہیں، یہاں انھیں اپنے اموال کی بیع کا بھی حق حاصل نہیں ہے لیکن ان سب کے باوجود یہ مجبر کے باب سے اس لیے نہیں شمار کیا گیا کہ یہ سب کچھ رعایا کے اذن و رضا سے ہوتا ہے تو پھر کمپنی کا نظام کار بھی مجبر کے باب سے نہ ہوگا کہ یہاں بھی ارباب اموال کے اذن و رضا کا کامل دخل ہوتا ہے۔

واضح رہے کہ حکومتیں بھی معنوی اشخاص ہیں اور وہی رعایا کے مشترکہ اموال میں تصرف کی اصل وکیل، مگر وہ غیر مختار ہوتی ہیں، اس لیے سلاطین رعایا کی وکیل عامل کی حیثیت سے ان اموال میں تصرف کرتے ہیں اور ان کے تمام تصرفات حکومتوں کی طرف سے انھیں کی طرف منسوب کر کے انجام پاتے ہیں، یہ خود اپنے نام سے بغیر حکومت کی طرف منسوب کیے کوئی کام نہیں کر سکتے۔ اور اگر کوئی ایسا تصرف کریں گے تو یہ ان کا اپنا ذاتی تصرف قرار پائے گا۔ ملک اور قوم کی طرف وہ منسوب نہ ہوگا۔ فتامل۔ رد المحتار میں ہے:

"قال ح: واعلم أن الأرض على أربعة أقسام: مباحة، و مملوكة لجميع المسلمين، و مملوكة لمعين، و وقف ـــــ ثم إن الخمس في المباحة ليست المال، والباقي للواجد. و أما الثاني وهو المملوكة لغير معين فلم أر حكمه. والذي يظهر لي أن الكل ليست المال (أي كل ما وجد من معدن أو مدفون ليست

المال - ن -) أما الحصص فظاهر (أنه ليست المال - ن -) و أما الباقي فلوجود المالك وهو جميع المسلمين (لا بصفته الواحد - ن -) فيأخذه وكيلهم وهو السلطان اه. ملخصاً". (رد المحتار ص ٤٤، ج ٢، باب الوكالة)

سلطان چوں کہ حکومت کی طرف منسوب کر کے کام کرتا ہے، اس لیے اصل وکیل حکومت ہوئی کہ عقود کی نسبت وکیل ہی کی طرف ہوتی ہے اور سلطان اسی کا نائب وقائم مقام ہے اور ساتھ ہی رعایا کا وکیل ثانی بھی۔

اس تفصیل سے یہ امر بے غبار ہو کر سامنے آ گیا کہ کمپنی کے سرمایہ حصص کے مالک حصہ دار اور شرکا ہوتے ہیں اور کمپنی ان کی طرف سے وکیل عام اور ہدایت کاروں کی انجمن اسی کمپنی کی قائم مقام، فالحمد لله الملك العلام.

کمپنی کے حصص کی شرعی حیثیت: کمپنی کے حصص "ثمن" یعنی روپے، پیسے ہیں، یا سامان، مال ومتاع یا کچھ اور؟

یہ مختلف حقائق ہیں جن کے احکام جداگانہ ہیں اور ان پر مرتب ہونے والے ثمرات بھی مختلف ہیں، لہٰذا حصص کی حقیقت کا تعین اشد ضروری ہے۔

کمپنی کے نظام کار کے مطالعہ سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس کے حصص مختلف الحقائق ہوتے ہیں، اس کی قدرے تشریح یہ ہے:

حصص حاصل کرنے کے چار طریقے ہیں:

(۱) اجرائے حصص کے وقت براہ راست کمپنی سے حصص خرید کر۔

(۲) جن لوگوں کے لیے کمپنی سے حصص نامزد (ALLOTMENT OF SHARES) ہو چکے ہیں ان سے خرید کر۔

(۳) کمپنی کے کسی حصہ دار کے مجنون ہونے یا اس کی موت واقع ہونے پر اس کے اولیا یا ورثہ کے نام انتقال حصص کے ذریعہ۔

(۴) قابل تبدیل قرض تمسکات کو اجرا کی شرائط کے مطابق حصص میں تبدیل کرا کر۔

پہلا اور دوسرا طریقہ حصص کی خریداری کا ہے، **تیسرا** طریقہ حصص کے انتقال اور **چوتھا** طریقہ قرض تمسکات کے حصص میں تبدیل کا ہے۔ یہ تعبیرات ارباب معاشیات کی ہیں۔ ان میں اخیر کی تینوں تعبیرات اپنی حقیقت کے عین مطابق ہیں لیکن پہلی تعبیر خالص مجازی ہے۔

کمپنی سے حصص کی خریداری کا مطلب: کمپنی کے جاری شدہ حصص فی الواقع کوئی مال نہیں بلکہ وہ منظور شدہ سرمایہ کے غیر منقسم، چھوٹے چھوٹے، فرضی اجزا ہیں۔ یہی مطلب ہے ان عبارات کا:

"حصہ سے مراد کمپنی کے مجموعی سرمایہ کا ایک چھوٹے سے چھوٹا حصہ ہوتا ہے"۔ (سوال نامہ)

"حصہ کمپنی کے سرمایہ کا غیر منقسم قلیل ترین جز ہے" (سرمایہ کاری)

مزید وضاحت کے لیے یہاں دو عبارتیں ملاحظہ ہوں:

- "کمپنی جس قدر سرمایہ جمع کرنے کی مجاز ہوتی ہے اسے "منظور شدہ سرمایہ" کہا جاتا ہے، یہ کمپنی کا رجسٹرڈ سرمایہ

بھی ہوتا ہے جس سے زیادہ رقم کے حصے کمپنی کبھی بھی اپنی زندگی میں جاری نہیں کر سکتی، کمپنیاں اس سرمایہ کو بڑے سوچ سمجھ کر مقرر کرتی ہیں، کیوں کہ اس میں تبدیلی بہت ہی مشکل سے ہوتی ہے، عام طور پر کمپنیاں شروع میں تمام سرمایہ جاری نہیں کرتیں"۔ (سوال نامہ)

اس عبارت سے بہت کھل کر یہ بات سامنے آ گئی کہ "منظور شدہ" سرمایہ، روپیہ، پیسہ، نوٹ یا کوئی سامان ومتاع نہیں ہے جس کا خارج میں کوئی وجود ہو یا جس کی کوئی حقیقت ہو بلکہ یہ فرضی سرمایہ کی ایک خاص مقدار ہے جس کے جمع کرنے کی کمپنی کو اجازت ہوتی ہے، اسی منظور شدہ سرمایہ کو کمپنی چھوٹے چھوٹے ہزاروں حصوں میں بانٹ دیتی ہے تاکہ غریب سے غریب آدمی بھی اتنے حصے کی رقم جمع کر کے کمپنی میں شریک ہو سکے، پھر یہ تمام حصص کمپنی یک بارگی جاری نہیں کرتی بلکہ اپنی ضرورت کے مطابق تھوڑا تھوڑا کر کے اپنی مدت حیات تک جاری کرتی رہتی ہے جیسا کہ ذیل کی عبارت سے عیاں ہے:

● "منظور شدہ، یا رجسٹرڈ سرمایہ کا وہ حصہ جسے فروخت کرنے کی غرض سے کمپنی عوام کو پیش کش کرتی ہے" "جاری شدہ سرمایہ" کہلاتا ہے، مثلاً کشمیر سلک کمپنی سری نگر ۱۰ روپے والے ۳۰۰۰۰ حصے جاری کرنے کے لیے رجسٹرڈ ہوئی تو کشمیر سلک کمپنی کا رجسٹرڈ سرمایہ ۳۰۰۰۰۰ روپے ہوا، اس میں سے کمپنی نے ۳۰۰۰ حصص جاری کیے تو کمپنی کا جاری شدہ سرمایہ ۳۰۰۰×۱۰=۳۰۰۰۰ روپے ہوا۔

رجسٹرڈ سرمایہ کا وہ حصہ جسے کمپنی جاری نہیں کرتی "غیر جاری شدہ سرمایہ" کہلاتا ہے، درج بالا مثال میں غیر جاری شدہ سرمایہ (300000-30000) 2,70000 روپے ہے"۔ (سوال نامہ)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ "جاری شدہ سرمایہ" منظور شدہ سرمایہ کا ہی حصہ ہوتا ہے تو منظور شدہ سرمائے کی طرح سے جاری شدہ سرمایہ بھی محض ایک فرضی سرمایہ ہے، نہ کہ حقیقی سرمایہ یا مال ومتاع۔ ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہوا کہ کمپنی اپنی مدت حیات میں جب جب سرمایہ حصص جاری کرے گی وہ بھی غیر واقعی وفرضی سرمایہ ہوگا روپیہ یا نوٹ یا متاع نہ ہوگا کیوں کہ کمپنی جو بھی سرمایہ حصص جاری کرے گی وہ اسی منظور شدہ سرمائے کا ایک ٹکڑا ہوگا۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ کمپنی کا جاری شدہ سرمایہ حصص کوئی مال نہیں بلکہ وہ ایک فرضی اور معدوم شے ہے تو پھر اس کی خرید وفروخت کا کیا مطلب؟

شرعی نقطۂ نگاہ سے خرید وفروخت کے لیے مال منقوم کا وجود ضروری ہے اور یہ حصہ نہ مال ہے، نہ منقوم، نہ موجود۔ اس لیے اگر ارباب معاشیات کی تعبیر کے مطابق اسے خرید وفروخت تسلیم کیا جائے تو یہ بیع باطل محض ہوگی جو سراسر حرام وگناہ ہے۔

لیکن ہمیں صرف ارباب معاشیات کی تعبیر کو سامنے رکھ کر اس کی بنیاد پر کوئی شرعی فیصلہ صادر کر دینا درست نہیں، کیوں کہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ان کی اصطلاح شریعت کی اصطلاح کے مطابق ہو، تو ہو سکتا ہے کہ شریعت میں خرید وفروخت کا جو مفہوم متعین ہے، عین وہی مفہوم ان کی اصطلاح میں متعین نہ ہو۔

علاوہ ازیں تمام اہل علم کے درمیان مجاز کا استعمال شائع، ذائع ہے تو ہو سکتا ہے کہ وہ حصص کے حصول کو مجازاً کسی ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے خرید وفروخت کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہوں اور حقیقت ان کے نزدیک بھی اس کے برعکس ہو۔ اس لیے ضرورت ہے کہ ہم سب سے پہلے معاملہ کی تہ میں پہونچ کر اس کی حقیقت کا سراغ لگائیں۔

یہ معاملہ دو باتوں کا احتمال رکھتا ہے یا تو اس کی حقیقت "بیع وشرا" ہے یا "شرکت" ہے۔ اگر بیع وشرا اس کی حقیقت ہو

جیسا کہ ارباب معاشیات کی تعبیر کا ظاہر بھی ہے تو ان کے طور پر حصہ "مبیع" اور اس کے مقابل حصہ دار کی طرف سے جمع شدہ سرمایہ "ثمن" ہوگا۔ چوں کہ بائع کمپنی ہے، اس لیے ثمن کی مالک خاص بھی کمپنی ہوگی، تو پھر اس کا تقاضا یہ تھا کہ ثمن کے ذریعہ تجارت سے حاصل شدہ تمام منافع کی مالک بھی صرف کمپنی ہو، حالاں کہ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے حصہ دار کی طرف سے جمع شدہ سرمایہ کا مالک خاص صرف حصہ دار ہوتا ہے اور اسی لیے وہ اس سے حاصل شدہ منافع کا حسب معاہدہ حق دار بھی ہوتا ہے۔ اگر ارباب معاشیات اسے بیع مانتے تو حصہ دار کو کبھی بھی اس کی طرف سے جمع شدہ سرمایہ کا مالک نہیں گردانتے لیکن جب وہ واضح الفاظ میں سرمایہ کا مالک حصہ دار کو ہی گردانتے ہیں تو اس کا کھلا مطلب یہ ہوا کہ یہ معاملہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے بیع و شراء نہیں ہے، ملک بگڑا ور ہے اور وہ کیا ہے؟ ــــ اب اس کا سراغ لگانا کچھ دشوار نہ رہا۔ ظاہر ہے کہ سرمایہ کا مالک حصہ دار ہے اور اپنے حصے کے تناسب سے وہ نفع و نقصان میں شریک ہوتا ہے تو یہ معاملہ فی الواقع شرکت کا ہوا کہ شرکت کی حقیقت یہی ہے کہ دو یا دو سے زیادہ آدمی اپنا اپنا سرمایہ یکجا کر کے باہم کوئی تجارت کریں اور وہ سب نفع و نقصان میں شریک ہوں۔

تو واضح ہو گیا کہ کمپنی میں اپنا سرمایہ جمع کر کے اس کے جاری شدہ حصص کا حصول شرعاً، قانوناً ہر طرح سے عقد شرکت ہے اور اسی لیے کمپنی کا نام "مشترکہ سرمایہ کمپنی" (JOINT STOCK COMPANIES) ہے۔ چوں کہ حصہ دار کی طرف سے سرمایہ کی ادائگی اسناد حصص (SHARE CERTIFICATE) کے ذریعہ ہوتی ہے جو بظاہر اسناد حصص سے سرمایہ کا تبادلہ معلوم ہوتا ہے اس لیے مجازاً اسے حصص کی خرید داری سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

تنبیہ ممکن ہے یہاں یہ شبہ کیا جائے کہ حصہ دار اپنے سرمایہ کے ذریعہ "اسناد حصص" ہی خریدتا ہے یعنی اسناد "مبیع" ہوتے ہیں اور سرمایہ "ثمن"۔ اس طرح حصص کی خریداری کا لفظ اپنی حقیقت پر محمول ہوگا۔

لیکن یہ شبہ اس لیے ساقط الاعتبار ہے کہ اسناد حصص مبیع ہوں تو حصہ دار انھیں اسناد کا مالک ہوگا۔ اور سرمایہ، نیز اس کے منافع کی مالک صرف کمپنی ہوگی اور کمپنی کے ختم ہونے کے بعد بھی وہ کمپنی سے اپنا جمع کردہ سرمایہ واپس لینے کا حق دار نہ ہوگا۔ لیکن جیسا کہ کمپنی کے آئین میں اضافت ہے کہ حصہ دار اپنے ذریعہ جمع شدہ سرمایہ کا مالک ہوتا ہے، اس سے کمائے ہوئے منافع کا حق دار ہوتا ہے اور کمپنی کے خاتمہ کے وقت اسے اس کا سرمایہ بھی واپس مل جاتا ہے تو یہ معاملہ "اسناد حصص کی خرید و فروخت" کا بھی نہ ہوا۔

واقعہ یہ ہے کہ اسناد حصص حصہ داروں کو اس لیے جاری کیے جاتے ہیں تاکہ اس کے پاس یہ ثبوت رہے کہ اس نے ان اسناد پر مرقوم روپے کی مقدار حصص حاصل کیے ہیں اور یہی لفظ "اسناد" یا "سرٹیفکیٹ" کا حقیقی مفہوم بھی ہے، اور یہی کمپنی کے آئین میں بھی درج ہے، جیسا کہ ذیل کی عبارت اس کی شاہد ہے۔

"جب ایک حصہ دار کا نام ممبروں کے رجسٹر میں درج کر لیا جاتا ہے تو اس کو حصہ خریدنے کا ایک سرٹیفکیٹ دیا جاتا ہے جس کو حصہ کا سرٹیفکیٹ (اسناد حصص) کہتے ہیں، یہ اس بات کا ثبوت ہوتا ہے کہ اس حصہ دار نے لکھی ہوئی تعداد میں حصے خریدے، اس میں خریدے ہوئے حصوں کے نمبر بھی درج ہوتے ہیں"۔ (سوال نامہ)

حاصل بحث یہ کہ براہ راست کمپنی سے اس کے جاری کردہ حصص کا حصول خواہ آغاز کار میں ہو یا اس کے بعد اس کی مدت حیات میں کسی بھی وقت ہو، بہر حال دیگر عناوین شرعاً و قانوناً شرکت عقد ہے اور اسناد حصص اسی شرکت کا ثبوت و سند ہیں، اور ایک دوسرے کی مناسبت کی وجہ سے مجازاً ارباب معاشیات اس پر خرید و فروخت کا اطلاق کرتے ہیں۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

شرکاء سے حصص کی خریداری کا مطلب یعنی تنظیم کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ:

"اس کے حصص باآسانی منتقل ہو سکتے ہیں۔ اس کے لیے حصہ دار کو "منتقلی معاہدہ" یا "حصص منتقلی فارم" بھرنا پڑتا ہے جس میں حصص کی تفصیل، تعداد اور رقم، حصہ منتقل کرنے والے اور جس کے نام یہ منتقل ہوں گے ان کے نام اور پتے وغیرہ مالکی بھرے جاتے ہیں۔ اس کے بعد کسی دلال کے ذریعہ ضروری منتقلی اور ٹکٹ فیس کے ساتھ منتقلی معاہدہ اور حصص کے سرٹیفکیٹ دونوں ہی کمپنی کے دفتر میں بھیج دیے جاتے ہیں۔ کمپنی خریدار اور بیچنے والے دونوں سے ہی اس سودے کے متعلق جانچ پڑتال کرتی ہے اور اپنے آپ کو مطمئن ہونے کے لیے حسب ذیل باتوں پر غور کرتی ہے:

(۱) منتقلی کے لیے مناسب فارم استعمال کیا گیا ہے یا نہیں (۲) دونوں فریقوں کے دستخط موجود ہیں یا نہیں (۳) منتقلی کے سلسلے میں جو رقم درج ہے وہ مناسب ہے یا نہیں (۴) حصص حاصل کرنے والے نے تمام معلومات فراہم کر دی ہیں (۵) حصص کی تعداد اور نمبر صحیح درج ہیں۔

ان تمام نکات پر جانچ پڑتال کرنے کے بعد کمپنی منتقلی کو "حصص منتقلی رجسٹر" میں درج کرتی ہے اور نئے خریدار کا نام حصص کے سرٹیفکیٹ میں درج کر دیا جاتا ہے"۔ (جدید طریقہ تجارت ص ۱۹۹، ج ۱)

اس اقتباس سے معلوم ہوا کہ "حصص کی منتقلی" کے لیے خرید و فروخت کا لفظ اپنے حقیقی مفہوم میں استعمال ہوتا ہے کیوں کہ یہاں "حصہ" اس مال سے عبارت ہے جو حصہ دار کمپنی کی تجارت میں شریک ہونے کے لیے بیع کرتا ہے تو یہ حقیقت میں مال کا مال سے تبادلہ ہے اس لیے بیع و شراء ہے۔

رہ گئی یہ بات کہ یہ بیع جائز ہے یا نہیں تو جیسا کہ ہم ان شاء اللہ تعالیٰ من قریب واضح کریں گے یہ بیع جائز اور درست ہے، ساتھ ہی یہ بھی واضح کریں گے کہ یہ مشتری اپنے بائع کی جگہ کمپنی کا نیا حصہ دار ہوتا ہے۔

انتقال حصص کا مطلب جب کوئی حصہ دار فوت ہو جائے تو اس کے حصص اس کے وارثین یا ولی کے نام ضروری کارروائی کے بعد بلا معاوضہ منتقل کر دیے جاتے ہیں اسی کا نام "انتقال حصص" ہے۔ جدید طریق تجارت میں اس کا تعارف یوں ہے:

"حصص کے انتقال سے مراد حصص کی جائداد کی منتقلی بذریعہ قانون ہے جس میں حصص بعوض قیمت خرید نہیں دیے جاتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں حصص کے انتقال کا مطلب ہے کہ حصص کی ملکیت قانونی نمائندوں مثلاً ورثاء، وصی (جس کے سپرد وصیت نامے کی تعمیل ہو) اور دیگر قانونی جانشینوں کے ہاتھوں اصل مالک کی موت واقع ہونے یا دیوالیہ ہونے پر منتقل کر دی جائے۔ مرحوم حصہ دار کے حصص کو اپنے نام کرانے کے لیے ان قانونی نمائندوں کو کمپنی کے سیکریٹری کے نام درخواست بھیجنی پڑتی ہے اور اس کے ساتھ اپنے حق کا ثبوت بھی بھیجنا پڑتا ہے۔ پھر ایک قرارداد کے ذریعہ حصص کا انتقال کر دیا جاتا ہے"۔ (طریق تجارت ص ۲۰۰، ج ۱)

اس تفصیل سے عیاں ہوا کہ "انتقال حصص" کا لفظ یہاں اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہے۔

"حصص کے انتقال" اور "منتقلی" میں نمایاں فرق یہ ہے کہ منتقلی عوض کے مقابل حصص کے تبادلہ کا نام ہے جو خرید و فروخت کا ہم معنی ہے لیکن انتقال حصص میں کسی عوض سے حصص کا تبادلہ نہیں ہوتا بلکہ یہ مورث یا مجنون کی جگہ بلا معاوضہ اس کے وارث یا ولی مال کی نامزدگی کا نام ہے۔ مختصر یہ کہ منتقلی کا مفہوم خرید و فروخت ہے اور انتقال کا توریث و ولایت مال۔

قرض تمسکات کی حصص میں تبدیلی کا مطلب: قرض تمسکات یا ڈے بینچرس کمپنی کو دیے ہوئے قرضے کی ایک تحریری رسید ہوتی ہے جس پر کمپنی کی مہر خاص ہوتی ہے۔ یہ تمسکات دو قسم کے ہوتے ہیں سودی اور غیر سودی۔ جیسا کہ ذیل کی عبارات سے عیاں ہوگا:

"کمپنی اس طرح کے بھی قرض تمسکات جاری کرتی ہے جو ایک خاص مدت تک قرض تمسکات کی شکل میں رہتے ہیں اور اس کے بعد جزوی طور پر یا کلی طور سے اجرا کی شرائط کے مطابق حصص میں تبدیل کر دیے جاتے ہیں، قرض تمسکات کا جو حصہ حصص میں تبدیل کر دیا جاتا ہے کمپنی کی طرف سے اس پر سود کا وجوب بند ہو جاتا ہے اور وہ کمپنی کے نفع ونقصان میں برابر کا شریک ہو جاتا ہے۔ باقی حصہ قرض کی صورت میں برقرار رہتا ہے اور اس پر سود ادا کرنا واجب ہوتا رہتا ہے۔ اب جو شخص کمپنی کے صرف سرمایہ حصص ہی میں سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے وہ قرض تمسکات کی حصص میں تبدیلی کے بعد حصص اپنے پاس روک سکتا ہے"۔ (سوال نامہ)

"سرمایہ کاروں کو قرض تمسکات کے اوپر سود کی مد سے جو آمدنی ہوتی ہے اس پر انکم ٹیکس واجب ہوتا ہے۔ کمپنی اپنے سرمایہ کاروں کو اس ذمہ داری سے بچنے کا موقع فراہم کرنے کی غرض سے صفر سود کی در پر قابل تبدیل قرض تمسکات کے اجرا کی پیش کش کرتی ہے"۔ (سوال نامہ)

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ قرض تمسکات سودی اور غیر سودی دونوں قسم کے ہوتے ہیں اور دونوں کو ہی اجرا کی شرائط کے مطابق تبدیل کر کے حصص بنا دیا جاتا ہے، اور قرض خواہوں کو کمپنی کا شریک اور حصہ دار کر دیا جاتا ہے۔

یہاں پر تبدیل کا لفظ بھی اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہے کہ یہ واقعی ایک حقیقت کو دوسری حقیقت میں بدلنا ہے۔

قرض تمسکات کی خریداری کا مطلب: یہ قرض تمسکات بھی قابل تبادلہ ہوتے ہیں تو ان تمسکات والوں سے جو لوگ معاوضہ دے کر وہ تمسکات حاصل کرتے ہیں اس کو بھی کمپنی کی اصطلاح میں خرید وفروخت سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسا کہ درج بالا عبارتوں میں صراحت ہے۔

ایک اشکال: بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ بیع باطل ہے کیوں کہ بیع کے انعقاد وتحقق کے لیے ضروری ہے کہ بائع مبیع کا مالک ہو اور یہاں قرض کے جن روپوں کو مبیع قرار دیا جا رہا ہے وہ بائع کی نہیں بلکہ کمپنی کی ملک ہیں کیوں کہ قرض دے دینے کے بعد مال قرض کا مالک مقروض ہو جاتا ہے، قرض دہندہ اس کا مالک نہیں رہ جاتا، پھر یہاں یہ بھی معلوم نہیں کہ بعینہ وہ روپے موجود ہیں یا تجارت میں صرف ہو چکے ہیں، ہاں! قرض دہندہ کمپنی سے اپنے مثل مال کا حق دار ہے لیکن اس کا مالک بھی وہی کمپنی ہے تو قرض دہندہ کی طرف سے وہ بیع باطل ہونی چاہیے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم: لا تبع ما لیس عندك (أي: في ملكك). (الدراية على هامش الهداية ص ۷۶، ج ۳)

حل (۱): لیکن ادنی تامل کے بعد یہ شبہ زائل ہو جاتا ہے، کیوں کہ ملک غیر کی بیع ابتداءً باطل نہیں ہوتی بلکہ موقوف ہوتی ہے، یعنی بیع کا انعقاد تو ہو جاتا ہے لیکن اس کا نفاذ مالک کی اجازت پر موقوف رہتا ہے کہ وہ اگر جائز کر دے تو بیع نافذ ہو جائے گی۔

حل (۲): پھر یہ حکم بھی اس وقت ہے جب مالک نے غیر کو اپنے مال کی بیع کی اجازت نہ دی ہو اور ما نحن فیہ میں ایسا نہیں، کیوں کہ جب کمپنی کے آئین میں یہ مصرح ہے کہ قرض تمسکات قابل تبادلہ ہیں اور قرض دہندہ اسے دوسرے

کے ہاتھ فروخت کرنے کے سلسلے میں آزاد ہے تو یہ کمپنی کی طرف سے اپنے مال سے مثل قرض کی بیع کی کھلی ہوئی اجازت ہے اور اجازت کی صورت میں نہ یہ بیع فضولی ہوئی، نہ موقوف بلکہ نافذ ولازم ہوئی۔

یہاں یہ شبہہ نہ کیا جائے کہ بیع مثل قرض کی نہیں بلکہ قرض تمسکات کی ہو رہی ہے کیوں کہ کمپنی کا آئین تمسکات کو قرض کی رسید تسلیم کرتا ہے جیسا کہ جدید طریقۂ تجارت میں ہے۔ (سوال نامہ)

اور ظاہر ہے کہ بیع رسید کی نہیں ہوتی بلکہ جس مال پر رسید کی دلالت ہو رہی ہے اس کی یا اس کے مثل کی ہوتی ہے۔ قرض میں قرض خواہ چوں کہ مثل قرض کا ہی حق دار ہوتا ہے اس لیے یہ بیع مالک یعنی کمپنی کی اجازت سابقہ مصرحہ سے مثل قرض کی ہوئی تو یہ بیع اب نہ صرف منعقد ہوئی بلکہ نافذ ولازم بھی ہوئی اور خریدنے والا اب اس عقد کے واسطے سے نیا قرض دہندہ قرض خواہ ہوا۔

حل (۳): علاوہ ازیں قرض کا غیر مقروض کو ہبہ وغیرہ کے ذریعہ مالک بنانا صحیح ہے جیسا کہ فتاوی رضویہ کے درج ذیل اقتباس سے عیاں ہے:

''زید نے عمرو کے ہاتھ ہزار روپے کا نوٹ گیارہ سو کو آٹھ ماہ کے وعدہ پر بیچا اور عمرو سے تمسک لکھالیا، پھر زید نے یہ تمسک بکر کو دے دیا کہ تم روپے وصول کرلو، عمرو نے بجائے گیارہ سو روپوں کے گیارہ سو کا نوٹ دیا، یہ جائز ہے یا نہیں؟''

یہ سوال حضرت مجدد اعظم سے ہوا جس کا جواب آپ نے یہ دیا کہ:

''جائز ہے خواہ زید نے بکر کو صرف وصول کرنے کا وکیل کیا ہو یا اس دین کا مالک کر کے قبضہ کرنے کا حکم دیا ہو.....

اشباہ میں ہے: في وكالة الواقعات الحسامية: لو قال: وهبت لك الدراهم التي لي على فلان، فاقبض منه، فقبض مكانها دنانير، جاز؛ لأنه صار الحق للموهوب له فيملك الاستبدال" اھ (ص ۲۵۳، ۲۵۴، ج ۷)

اس جواب سے عیاں ہے کہ غیر کو اپنے قرض کا مالک بنانا جائز ہے۔ اس میں علم یہ ہے کہ قرض عاریت ہے اور عاریت میں واپسی عین مال مستعار کی ہوتی ہے تو قرض میں کہ ذات وحقیقت کے لحاظ سے مثل قرض کی واپسی ہوتی ہے، مگر عاریت سے ہونے کی وجہ سے وہ مثل قرض حکماً عین مال قرض قرار دیا جاتا ہے تاکہ یہ بیع الجنس بالجنس نسیئۃ نہ ہو جو ربا پر مشتمل ہونے کے باعث ناجائز وفاسد ہوتی ہے، لہذا جنس قرض سے جو مال مقروض کے پاس ہے اس میں قرض خواہ اپنے مال قرض کی مقدار کا حکماً مالک قرار پائے گا اور اپنی ملک کی بیع وہبہ بلاشبہہ جائز ہے، ہدایہ میں ہے:

"ولو كان قرضا عامره فقبض الكر جاز لأن القرض إعارة ولهذا يملك بلفظ الإعارة فكان المردود عين الماخوذ مطلقا حكما له". (ص ۹۸، ج ۳، باب السلم)

الغرض جب قرض دہندہ کی طرف سے غیر مقروض یعنی اجنبی کو مال قرض کی تملیک درست ہے تو اس کی طرف سے دوسرے کے ہاتھ بیع بلاشبہہ درست ہوگی کہ بیع بھی تو تملیک ہی ہے۔

حاصل کلام: ان تفصیلات کا حاصل یہ ہوا کہ

(۱) کمپنی سے براہ راست حصص کا حصول فی الواقع ''عقد شرکت'' ہے۔

(۲) حصہ داروں سے ان کے سرمایہ حصص کا معاوضہ دے کر حصص کا حصول عاقدین کے لحاظ سے خرید وفروخت ہے اور کمپنی سے آئینی معاہدہ کے لحاظ سے عقد شرکت ہے۔

(۳) اولیا یا ورثہ کے نام حصص کا انتقال اور قرض تمسکات کی حصص میں تبدیلی کے ذریعہ جو افراد کمپنی کے حصہ دار بنتے

ہیں وہ بھی کمپنی کے شریک ہیں تو یہاں انتقال وتبدیل کے ذریعہ جو نیا عقد وجود میں آیا وہ بھی یہی عقد شرکت ہے۔

مختصر یہ کہ کمپنی کا حصہ دار بننے کے جو چار طریقے ہیں ان سب کی منزل مقصود صرف ایک ہے اور وہ ہے "شرکت"۔

شرکت کے اقسام: اب ہم شرکت کے اقسام کا ایک مختصر تعارف پیش کرتے ہیں تاکہ یہ پتہ لگایا جاسکے کہ کمپنی میں سرمایہ کاری کا تعلق شرکت کی کس قسم سے ہے، پھر اس کی روشنی میں حکم شرعی کا استخراج ان شاء اللہ العزیز سہل ہوگا۔

شرکت کا لغوی معنی ہے: خلط النصیبین بحیث لا یتمیز أحدھما. (فتح القدیر)

اور شرعاً اس کی دو قسمیں ہیں (۱) شرکت ملک (۲) شرکت عقد۔

شرکت ملک یہ ہے کہ چند آدمی ارث، ہبہ، وصیت یا اور کسی سبب شرعی کے ذریعہ کسی چیز کے مالک ہوں اور ان کے درمیان باہم عقد شرکت نہ ہوا ہو۔ (درمختار وردالمحتار ص ۳۳۳، ج ۳، ہندیہ ص ۲۹۷، ج ۲)

شرکت عقد یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ اشخاص نے باہم لفظاً یا معنیً شرکت کا عقد کیا ہو۔ لفظاً شرکت کی مثال یہ ہے کہ ایک نے کہا "میں تیرا شریک ہوں" تو دوسرے نے کہا "مجھے منظور ہے، تسلیم ہے"۔ اور معنیً شرکت کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے مثلاً کسی کو ہزار روپے دیے اور یہ کہا کہ اتنے روپے تم بھی اس میں ملا لو اور تجارت کرو، جو کچھ نفع ہوگا وہ ہم دونوں کا ہوگا اور دوسرے نے وہ روپے لے لیے۔ (در مختار و رد المحتار ص ۳۳۶، ج ۳)

ان دونوں شرکتوں میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ شرکت ملک میں شرکا آپس میں ایک دوسرے کے وکیل نہیں ہوتے بلکہ اجنبی کے درجہ میں ہوتے ہیں، لہٰذا کوئی بھی شریک دوسرے کے حصے میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف نہیں کر سکتا۔ (درمختار وردالمحتار ص ۳۳۳، ج ۳/ فتاوی ہندیہ ص ۲۹۷، ج ۲))

لیکن شرکت عقد میں شرکا باہم ایک دوسرے کے وکیل بھی ہوتے ہیں، لہٰذا ہر ایک دوسرے کے حصے میں تصرف کا جواز ہوتا ہے اور کوئی بھی شریک مال شرکت سے جو کچھ خریدے گا وہ دونوں کے مابین مشترک گردانا جائے گا۔ (الدر المختار علی ھامش رد المحتار ص ۳۳۷، ج ۳)

پھر شرکت عقد کی دو قسمیں ہیں (۱) شرکت مفاوضہ (۲) شرکت عنان۔

بہار شریعت میں مفاوضہ کی تعریف اور اس کی خصوصیات کا تذکرہ اس طرح ہے:

"**شرکت مفاوضہ** یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کا وکیل و کفیل ہو، یعنی ہر ایک کا مطالبہ دوسرا وصول کر سکتا ہے اور ہر ایک پر جو مطالبہ ہوگا، دوسرا اس کی طرف سے ضامن ہے"۔ (ص ۲۲، حصہ دہم)

خصوصیات: شرکت مفاوضہ میں یہ ضرور ہے کہ: ● دونوں کے مال برابر ہوں ● اور نفع میں دونوں برابر کے شریک ہوں ● اور تصرف و دین میں بھی مساوات ہو۔ لہٰذا آزاد و غلام میں اور نابالغ و بالغ میں اور مسلمان و کافر میں اور عاقل و مجنون میں اور دو نابالغوں میں، اور دو غلاموں میں شرکت مفاوضہ نہیں ہو سکتی"۔ (بہار شریعت ص ۲۲، ۲۳، حصہ دہم)

مفاوضہ کا معنی ہے "ہر چیز میں مساوات" لہٰذا اس کی خصوصیات و شرائط میں اس کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا، تعریف بھی مساوات ہی کی مظہر ہے۔

شرکت عنان اور اس کے خصائص پر بہار شریعت میں یوں روشنی ڈالی گئی:

"**شرکت عنان** یہ ہے کہ دو شخص کسی خاص نوع کی تجارت یا ہر قسم کی تجارت میں شرکت کریں، مگر ہر ایک

دوسرے کا ضامن نہ ہو، صرف دونوں شریک آپس میں ایک دوسرے کے وکیل ہوں گے۔ لہٰذا شرکت عنان میں یہ شرط ہے کہ ہر ایک ایسا ہو جو دوسرے کو وکیل بنا سکے۔ (درمختار، عالمگیری)

خصائص: شرکت عنان مرد و عورت کے درمیان، مسلم و کافر کے درمیان، بالغ اور نابالغ عاقل کے درمیان، جب کہ نابالغ کو اس کے ولی نے اجازت دے دی ہو، اور آزاد و غلام ماذون کے درمیان ہو سکتی ہے۔ (خانیہ)

- شرکت عنان میں یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی میعاد مقرر کر دی جائے، مثلاً ایک سال کے لیے ہم دونوں شرکت کرتے ہیں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے مال کم و بیش ہوں، برابر نہ ہوں اور نفع برابر، یا مال برابر ہوں، اور نفع کم و بیش۔ اور کل مال کے ساتھ شرکت ہو سکتی ہے اور بعض مال کے ساتھ بھی۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے مال دو قسم کے ہوں، مثلاً ایک کا روپیہ ہو، دوسرے کی اشرفی۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ صفت میں اختلاف ہو، مثلاً ایک کے کھوٹے روپے ہوں، دوسرے کے کھرے، اگرچہ دونوں کی قیمتوں میں تفاوت ہو، اور یہ بھی شرط ہے کہ دونوں کے مال ایک میں خلط کر دیے جائیں۔ (درمختار)
- اگر دونوں نے اس طرح شرکت کی کہ مال دونوں کا ہوگا مگر کام صرف ایک ہی کرے گا اور نفع دونوں لیں گے اور نفع کی تقسیم مال کے حساب سے ہوگی یا برابر لیں گے یا کام کرنے والے کو زیادہ ملے گا تو جائز ہے، اگر یہ ٹھہرا کہ کام دونوں کریں گے، مگر ایک زیادہ کام کرے گا، دوسرا کم اور جو زیادہ کام کرے گا، نفع میں اس کا حصہ زیادہ قرار پایا یا برابر قرار پایا، یہ بھی جائز ہے۔ (عالمگیری، ردالمحتار)
- ٹھہرایا تھا کہ کام دونوں کریں گے، مگر صرف ایک نے کیا دوسرے نے بغیر عذر یا باعذر کچھ نہ کیا تو دونوں کا کرنا قرار پائے گا۔ (عالمگیری)
- ایک نے کوئی چیز خریدی تو بائع ثمن کا مطالبہ اسی سے کر سکتا ہے، اس کے شریک سے نہیں کر سکتا کیوں کہ شریک نہ عاقد ہے، نہ ضامن۔ پھر اگر خریدار نے مال شرکت سے ثمن ادا کیا ہے تو خیر، اور اگر اپنے مال سے ثمن ادا کیا تو شریک سے بقدر اس کے حصہ کے رجوع کر سکتا ہے۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ مال شرکت نقد کی صورت میں موجود ہو۔ (درمختار، ردالمحتار)
- شرکت عنان میں بھی اگر نفع کے روپے ایک شریک نے معین کر دیے کہ مثلاً دس روپے میں نفع کے لوں گا تو شرکت فاسد ہے کہ ہو سکتا ہے کل نفع اتنا ہی ہو، پھر شرکت کہاں ہوئی۔ (درمختار)
- اس میں بھی ہر شریک کو اختیار ہے کہ تجارت کے لیے یا مال کی حفاظت کے لیے کسی کو نوکر رکھے بشرطے کہ دوسرے شریک نے منع نہ کیا ہو..... مال کو امانت بھی رکھ سکتا ہے اور مضاربت کے طور پر بھی دے سکتا ہے کہ وہ کام کرے اور نفع میں اس کو نصف یا تہائی وغیرہ کا شریک کیا جائے اور جو کچھ نفع ہوگا اس میں سے مضارب کا حصہ نکال کر باقی دونوں شریکوں میں تقسیم ہوگا۔ (درمختار)
- شریک کو یہ اختیار ہے کہ نقد یا ادھار جس طرح مناسب سمجھے خرید و فروخت کرے، مگر شرکت کا روپیہ نقد موجود نہ ہو تو ادھار خریدنے کی اجازت نہیں، جو کچھ اس صورت میں خریدے گا، خاص اس کا ہوگا، البتہ اگر شریک اس پر راضی ہے تو اس میں بھی شرکت ہوگی، اور یہ بھی اختیار ہے کہ ارزاں یا گراں فروخت کرے۔ (درمختار، ردالمحتار)
- ان میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں کہ کسی کو اس تجارت میں شریک کرے، ہاں! اگر اس کے شریک نے اجازت

دے دی ہے تو شریک کرنا جائز ہے۔ (درمختار، ردالمحتار)

● شرکت عنان میں اگر ایک نے کوئی چیز بیچ کی ہے تو اس کے ثمن کا مطالبہ اس کا شریک نہیں کر سکتا، یعنی مدیون اس کو دینے سے انکار کر سکتا ہے، یوں ہی شریک نہ دعوی کر سکتا ہے، نہ اس پر دعوی ہو سکتا ہے بلکہ دین کے لیے کوئی میعاد بھی نہیں مقرر کر سکتا جب کہ عاقد کوئی اور شخص ہے۔ (درمختار، ردالمحتار)

● شریک کے پاس جو کچھ مال ہے اس میں وہ امین ہے، لہذا اگر یہ کہتا ہے کہ تجارت میں نقصان ہوا یا کل مال یا اتنا ضائع ہو گیا یا اس قدر نفع ملا یا شریک کو میں نے مال دے دیا تو قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہے۔ (درمختار)"۔ (بہار شریعت ص ۳۲۸ تا ۳۳۲، حصہ دہم)

● اگر عقد شرکت میں یہ صراحت ہو کہ ہر شریک اپنی رائے سے کام کر سکتا ہے تو ہر شریک کو تجارت سے متعلق تمام امور کا اختیار حاصل ہوگا، لہذا وہ دوسرے کو شریک کر سکتا ہے، رہن لے سکتا ہے اور رہن رکھ سکتا ہے وغیرہ وغیرہ، چنانچہ فتاوی قاضی خاں میں ہے:

"ولو قال لكل واحد منهما لصاحبه: اعمل فيه برأيك، جاز لكل واحد منهما أن يعمل فيما يقع في التجارات من الرهن و الارتهان والدفع مضاربة، والسفر به، والخلط بماله، والمشاركة مع الغير. اھ". (فتاوی قاضی خاں ص ۹۰۷، ج ۴)

شرکت کے مفہوم، اقسام اور اس کے خصائص و شرائط کو سامنے رکھ کر جب ہم مشترکہ کمپنی کے نظام کار کا جائزہ لیتے ہیں تو یہ امر بہت کھل کر سامنے آتا ہے کہ کمپنی کے حصص میں سرمایہ کاری یا بالفاظ دیگر شرکت حصص کا تعلق شرکت عقد کی ایک خاص قسم شرکت عنان سے ہے کیوں کہ شرکت حصص میں مال، نفع، تصرف اور دین و مذہب میں مساوات کا قطعی لحاظ نہیں رکھا گیا ہے جب کہ یہ امور مفاوضہ کے اہم عناصر ہیں اس لیے یہ شرکت بلاریب "مفاوضہ" نہیں، بلکہ عنان ہے۔

شرکت عنان شرعی نقطہ نظر سے جائز ہے لیکن حصص کی یہ شرکت کچھ ناحق اور غیر منصفانہ شرائط کی وجہ سے شرعی شرکت عنان سے پورے طور پر میل نہیں کھاتی بلکہ بسا اوقات شرکت کا کوئی وجود ہی باقی نہیں رہتا۔ اس کی قدرے تفصیل یہ ہے:

ترجیحی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری: کمپنی کے جاری شدہ سرمایہ حصص دو قسم کے ہوتے ہیں (۱) مساواتی حصص، جنھیں انگریزی میں "ایکویٹی شیرز" کہا جاتا ہے۔ (۲) اور ترجیحی حصص، انھیں انگریزی میں "پریفرنس شیرز" کہا جاتا ہے۔

مساواتی حصص یہ ہیں کہ ان کے شرکا باہم نفع کے ساتھ نقصان میں بھی برابر کے شریک ہوتے ہیں لیکن ترجیحی حصص میں وہ نقصان میں شریک نہیں ہوتے بلکہ صرف نفع کے حق دار ہوتے ہیں جو ایک طے شدہ درجے حصص پر واجب ہوتا ہے جیسا کہ جدید طریقۂ تجارت میں ہے:

"حصص کی ایک قسم جن کو ترجیحی حصص کہتے ہیں ان میں مقررہ شرح سے حصہ داران کو منافع تقسیم کیا جاتا ہے، چاہے کمپنی کو اس سال منافع ہوا ہو یا نہیں"۔ (ص ۲۶۴، ج ۱)

چوں کہ ان حصہ داروں کو بہر حال اپنے مال پر نفع ملتا ہے، اس لیے یہاں مقررہ شرح سے مراد یہ ہے کہ مثلاً اتنے

روپے پر اتنے روپے نفع ملے گا، تو اس معاہدہ کا تقاضا یہ ہے کہ ترجیحی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری ناجائز ہے، کیوں کہ شرکت عقد کی یہ بنیادی شرط ہے کہ شرکا نفع، نقصان دونوں میں شریک ہوں اور نقصان میں شرکت مال کے حساب سے ہو۔ اگر کوئی شخص صرف نفع میں شریک ہو یا اس کے لیے نفع کی ایک متعین مقدار، مثلاً سو روپے ماہانہ مقرر ہو تو یہ فی الواقع شرکت نہ ہوگی اور عقد شرکت باطل و کالعدم ہوگا، کیوں کہ یہ بات بڑی غیر منصفانہ ہے کہ تجارت میں نفع ہو تو ایک شخص نفع میں شریک ہو جائے لیکن خسارہ ہو تو اسے اس سے کوئی سروکار نہ رہے۔ اور اس سے بھی زیادہ غیر منصفانہ شرط یہ ہے کہ تجارت میں نفع ہو یا نقصان، ایک شخص بہر حال نفع کی ایک معین مقدار کا حق دار رہے۔ یعنی کچھ شرکا اصل مال میں خسارہ برداشت کریں اور کچھ اصل مال میں بغیر کسی خسارہ کے نفع سے بھی بہرہ یاب ہوں، ترجیحی حصص کا حال کچھ اسی طرح کا ہے کہ

دریا کو اپنی موج کی طغیانیوں سے کام ❖ کشتی کسی کی پار ہو کہ درمیاں رہے

ذرا سوچیے کہ ان حصص پر ایک طے شدہ درجہ (مثلاً پانچ روپے فیصد) سے ترجیحی حصص والے ۱۰۰۰۰ روپے پر ۵۰۰ روپے کا نفع واجب ہو گیا، ہو سکتا ہے کہ پوری تجارت میں کل اتنا ہی نفع حاصل ہوا ہو تو یہ سارا نفع صرف ایک شخص کے دست تصرف کی نذر ہو گیا اور دوسرے حصہ دار کلی طور پر محروم ہوں گے۔ یا ہو سکتا ہے کہ نفع اس سے بھی کم ہو، بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سرے سے کچھ نفع ہی نہ ہوا ہو یا نفع نہ ہونے کے ساتھ راس المال سے بھی کچھ چلا گیا ہو۔

ان سب صورتوں میں شرکا کو اپنے اصل مال سے اپنے ہی شریک کار کچھ مویانوں کے لیے طے شدہ نفع کا انتظام کرنا پڑے گا۔ اس طرح ایک طرف تو صرف نفع ہی نفع ہوگا اور دوسری طرف خسارہ بالائے خسارہ، تو یہ شرکت ہوگی یا مہذب انداز میں لوٹ کھسوٹ؟ سچ یہ ہے کہ یہ سرمایہ کاری نہیں ہے بلکہ غصب کاری ہے۔ شریعت طاہرہ ایسے غیر منصفانہ فعل کو کبھی جائز نہیں قرار دے سکتی، یہ تو اس کی خطا کے قطعی خلاف ہے۔ قانون اسلامی کی اہم کتاب الدر المختار میں ہے:

"و شرطها اي شرط شركة العقد عدم ما يقطعها، كشرط خلوص مستاة من الربح لأحدهما، لأنه قد لا يربح غير المسمى، و حكمها الشركة في الربح لا".

درمختار کی شرح رد المحتار میں ہے:

"ثم يقول: فما كان من ربح فهو بينهما على قدر رؤوس أموالهما، وما كان من وضيعة أو تبعة فكذلك. ولا خلاف أن الشرط لو وضيعة بخلاف قدر رؤوس أموالهما فالربح على ما شرطا والوضيعة على قدر رؤوس أموالهما صحيح لا".

مساواتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری: ان حصص کے بارے میں سوال نامے میں یہ وضاحت ہے:

"مساواتی حصص وہ حصے ہوتے ہیں جن پر منافع برابر تقسیم کر دیا جاتا ہے، مساواتی حصہ داروں کو ووٹ دینے کے تمام اختیارات حاصل ہوتے ہیں اور یہ اختیارات ان کے ذریعہ خریدے ہوئے حصوں کے برابر ہوتے ہیں۔ جب تک کمپنی جاری رہتی ہے یہ نفع و نقصان میں برابر کے شریک ہوتے ہیں اور کمپنی کے بند ہونے پر جو کچھ اثاثے باقی رہ جاتے ہیں ان پر مساوی طور سے تقسیم کر دیے جاتے ہیں"۔ (سوال نامہ)

اس وضاحت سے یہ آشکارا ہوا کہ مساواتی حصص میں کوئی شرط ایسی نہیں ہے جو شرکت عقد کے مباین و منافی ہو بلکہ تمام معاہدات، اسلامی نظریہ شرکت کے عین مطابق ہیں، اس لیے مساواتی حصص کے ذریعہ کمپنی میں سرمایہ کاری، بلفظ دیگر

کمپنی سے معاہدہ شرکت جائز و درست ہے اور ان کی تجارت سے حاصل ہونے والا نفع حلال و طیب ہے۔

اگر بات انھیں معاملات تک محدود ہوتی تو بلاشبہ یہ شرکت تمام علماے اسلام کے نزدیک بالاتفاق جائز ہوتی اور اس میں کسی کا اختلاف نہ ہوتا لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان جائز معاملات کے پس پشت ناپاک اور ناجائز شرطوں کا پیچ در پیچ ایسا لمبا جال پھیلا ہوا ہے کہ ایک پھندے سے کسی طرح نجات حاصل کیجیے تو دوسرے پھندے میں دامن الجھ جاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ شرکت حصص کے جواز کی راہ میں بہت سے قوی اشکالات حائل ہیں جنھیں حل کیے بغیر جواز کا موقف اختیار نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے آیئے اب ہم ان اشکالات کو سمجھیں اور ممکن ہو تو ان کا حل فراہم کریں۔

پہلا اشکال اور اس کا حل مساواتی حصص میں گو نفع و نقصان میں برابر کی شرکت ہوتی ہے لیکن یہ اپنے ساتھ سودی قرض کی پیچیدگی لیے ہوئے ہیں جیسا کہ ذیل کے اقتباس سے نمایاں طور پر محسوس ہوتا ہے:

"کمپنی اپنے حصص کا اجرا قرض تمسکات سے منسلک کرکے کرتی ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو شخص صرف حصص میں سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے، اسے کمپنی کے حصص کے ساتھ قرض تمسکات بھی لازماً، بادل ناخواستہ لینے پڑتے ہیں، ایسی صورت میں کمپنی اسناد حصص اور اسناد قرض تمسکات الگ الگ جاری کرتی ہے"۔ (سوال نامہ)

"**قرض تمسک**" ایک کمپنی کو دیے ہوئے قرضے کی ایک تحریری رسید ہوتا ہے، جس پر کمپنی کی مہر خاص ہوتی ہے، اس رسید میں قرضہ کی رقم، شرح سود، رقم کی ادائگی، اس کی مدت و دیگر تفصیلات درج ہوتی ہیں..... ڈے ٹریڈر (قرض تمسکات) خریدنے والوں کو مقررہ شرح سے سود ملتا ہے چاہے اس سال کمپنی کو نفع ہو یا نقصان، یہ شرح سود پہلے سے طے کرلی جاتی ہے، ڈے ٹریڈر پر لیا ہوا قرضہ مقررہ شرائط کے مطابق لوٹا دیا جاتا ہے"۔ (سوال نامہ)

ان اقتباسات سے معلوم ہوا کہ مساواتی حصص کے خوشنما گلوب میں سود کا مخوں وکریہ المنظر عفریت بھی چھپا ہوا ہے جو حصص کو سامنے سے مزین کرکے پیش کرتا ہے مگر خود بیک سائڈ سے آکر اسے جذما بھی بنا تا ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں مساواتی حصص کے ذریعہ کمپنی میں شرکت جائز نہیں ہوسکتی کیوں کہ یہ شرکت سودی قرض میں آلودگی کے بغیر ممکن ہی نہیں اور یہ آلودگی بلاشبہ ناجائز ہے تو جو چیز اس آلودگی کا ذریعہ بنے گی وہ بھی ناجائز ہوگی لہٰذا یہ شرکت حصص سود کی نجاست سے آلودگی کا ذریعہ ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے۔ مسلم الثبوت فواتح الرحموت میں ہے:

"تحصیل أسباب الواجب واجب، وتحصیل أسباب الحرام حرام بالاجماع، أي. وقد أجمع على وجوب أسباب الواجب، وحرمة أسباب الحرام لئلا يلزم التكليف بالمحال. اھ". (ص ۹۵، ج ۱)

ہاں اگر کوئی شخص جس کا ارادہ قطعی سود لینے کا نہ ہو، وہ سود سے زنا کی طرح گھن کرتا ہو، بادل ناخواستہ حصص کے ساتھ قرض یہ کہ کردے کہ میں سود نہیں لوں گا تو اس پر سودی قرض دینے کا گناہ نہ ہوگا، اب اگر کمپنی اپنے دستور کے مطابق اسے سود کے نام پر کچھ زائد رقم دیتی ہے تو وہ اس نیت سے کہ مالک کا مال اس کی رضا سے مل رہا ہے، لے کر تصدق کردے، بطور سد ذرائع اسے یہ زائد رقم اپنے استعمال میں لانا ناجائز ہے، کیوں کہ جب اس نے سود لینے سے صاف صاف انکار کردیا اور دل نے اس کے قول کی تصدیق کردی تو یہ قرض واقع میں سود کی نجاست سے آلودہ ہی نہ ہوا تو اس پر سود کا گناہ کیوں ہوگا اور قرض تمسکات پر سود لکھنا، چھاپنا یہ دوسرے کا کام ہے اور وہ بھی اس مخصوص صورت میں بے معنی ہے تو دوسرے کے فعل اور وہ بھی لفظاً بے معنی کا گناہ ہرگز اس پر نہ ہوگا قال اللہ تعالیٰ: لا تزر وازرة وزر أخرى، و أيضا قال: لها ما كسبت و عليها

ة كذلك" وفي الفتاوى الخيرية: العبرة بما تلفظا، لا بما تكتب في الصك. اه.

اس کا حاصل یہ ہوا کہ تین شرطوں کی رعایت کے ساتھ حصہ دار کمپنی کو قرض دے سکتا ہے۔

(الف) قرض دیتے وقت صاف صاف یہ کہہ دے کہ میں قرض کی رقم پر کوئی سود نہیں لوں گا۔

(ب) اس کے دل میں بھی یہی قطعی ارادہ ہو، نہ کہ محض ریا یا دھوکے کے طور پر ہو۔

(ج) بعد میں واقعی کمپنی سے سود نہ لے یا کسی مصلحت شرعی کی وجہ سے لے تو فوراً سے فقیروں کو بلا نیت ثواب دے دے۔ واللہ یعلم المفسد من المصلح. إنما الأعمال بالنيات، وإنما لامرئ ما نوى.

ان تینوں شرائط کی پابندی کے ساتھ کمپنی میں بذریعہ حصص سرمایہ کاری جائز و درست ہے۔ اب اس صورت کا صریح جزئیہ ملاحظہ کیجیے۔ خاتم المحققین حضرت علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں:

"و بقي ما يقع كثيرا وهو أن يدفع ويحل إلى آخر أنداء بشرط نصفه، و يشارك على ذلك على أن الربح ثلثاه للدافع و ثلثه للمستقرض فهما تساويا في العمل، فهو الربح وهي صورة العكس، وصريح ما مر عن الزيلعي والكمال: أنه لا يصح للدافع أخذ أكثر من نصف الربح إلا إذا كان هو العامل، فلو كان العامل هو المستقرض كما هو العادة كان له نصف الربح بقدر ماله، ولكنه محمول على ما إذا شرط العمل عليه، و إن لم يشرط صح التفاضل كما علمت من التوفيق اه". (رد المحتار ص ۳۴۲، ج ۳، مطلب في تحقيق حكم التفاضل في الربح)

مطلب یہ ہے کہ جب قرض لینے والا اپنے طور پر کام کرے گا تو اس کی طرف سے ایک طرح کا تبرع ہوگا، لہذا اس کی وجہ سے اسے نفع زیادہ پانے کا استحقاق نہ ہوگا اور شرکت عنان میں نفع کم و بیش ہو سکتا ہے، تو جو شریک کام نہیں کر رہا ہے، اس کے لیے زیادہ نفع لینا اس حیثیت سے جائز ہوگا۔ یہ تو حضرت علامہ شامی کی تحقیق کی تشریح ہوئی، ورنہ ما نحن فیہ میں قرض دینے والے شرکا کو نفع جب ان کے مال شرکت کے تناسب سے ملتا ہے اور ان کے لیے کارکنوں سے زیادہ نفع پانا مشروط نہیں ہے تو اس جزئیہ سے اس کا جواز بدرجہ اولیٰ ثابت ہو گیا اور ساتھ ہی اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مال شرکت کے ساتھ قرض کو منسلک کر کے سرمایہ کاری کا طریقہ پہلے سے رائج ہے، البتہ اس وقت قرض غیر سودی تھا اور اب سودی ہے مگر حسب تفصیل بالا جب اسے سود سے پاک کر دیا جائے تو پھر کل اور آج میں کوئی فرق نہ رہ جائے گا۔ فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ممکن ہے کسی کو یہ شبہہ ہو کہ اس جزئیہ میں شرکت مشروط بالقرض نہیں ہے، لہذا جائز ہے اور شرکت تضمن والے مسئلہ میں شرکت مشروط بالقرض ہے، لہذا ناجائز ہے۔

اس شبہہ کا ازالہ اس جزئیہ سے ہوتا ہے: وفي مضاربة التتارخانية: ولو قال خذ هذه الألف على أن نصفها قرض على أن تعمل بالنصف الآخر على أن يكون الربح لي جاز، ولا يكره، فإن تصرف بالألف و ربح كان بينهما على السواء والوضيعة عليهما؛ لأن نصف الألف صار ملكا للمضارب بالقرض و النصف الآخر بضاعة في يده. اه. والظاهر أن الشركة كالمضاربة لو دفع إليه نصفها قرض على أن يعمل بالألف بالشركة بينهما والربح بقدر المالين مثلا؛ فإنه لا كراهة في ذلك لأنه ليس قرضا جر نفعا. اه". (رد المحتار ص ۳۵۳، ج ۳)

علاوہ ازیں جیسا کہ ہم آگے چل کر واضح کریں گے: شرکت شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتی، پس اگر یہ شرط بالفرض فاسد ہو تو بھی عقد شرکت کی صحت پر اس کا کوئی اثر نہ پڑے گا۔

دوسرا اشکال: درج بالا شرائط ثلاثہ کی پابندی سے آدمی اپنے طور پر سودی قرض دینے کے گناہ سے محفوظ رہ سکتا ہے لیکن کمپنی جب تمام شرکاء سے سودی قرض لے کر سرمایہ کاری کرتی ہے تو دوسروں کے سود کی نحوست سے بچنے کی کیا راہ ہوگی؟ آخر اس کی کیا گارنٹی ہے کہ شرکاء قرض دیں اور سود کی ناپاک شرط سے اپنے کو پاک رکھیں؟

علاوہ ازیں کمپنیاں اپنے کاروبار میں حصص سے غیر منسلک سودی قرض کا بھی استعمال کرتی ہیں، جیسا کہ سوال نامہ میں اس کی وضاحت ہے۔ حصص سے منسلک قرض خود حصہ دار یا شریک کو دینا پڑتا ہے، اس لیے اسے اختیار ہوتا ہے کہ سود پر قرض نہ دے لیکن قرض تمسکات کے عوامی اجرا میں غیر شرکاء سود پر قرض دیتے ہیں اور کمپنی اس سے سرمایہ کاری کرتی ہے، اس سود کی ناپاکی سے کوئی بھی شریک اپنے آپ کو کیسے محفوظ رکھ سکے گا؟

بلفظ دیگر اسے یوں سمجھیے کہ شرکت عنان میں ہر شریک دوسرے کا وکیل اور خود موکل ہوتا ہے، یہی حال کمپنی کے شرکاء عنان کا بھی ہے۔ البتہ جب یہ شرکاء کثرت رائے سے ہدایت کاروں کی انجمن تشکیل دے کر کمپنی کے امور کی ذمہ داری انھیں سونپ دیتے ہیں تو یہ وکیل نہیں رہ جاتے، وکیل صرف "ہدایت کار انجمن" ہوتی ہے۔

اور یہ شرکاء صرف موکل ہوتے ہیں، وکیل کا فعل چوں کہ موکل کا ہی فعل ہوتا ہے، اس لیے کمپنی کا سودی قرض لینا نہ صرف کمپنی کا فعل ہے بلکہ اس کے موکل ان شرکاء کا بھی فعل ہے، اس کی ذمہ داری دونوں کے سر یکساں طور پر عائد ہوتی ہے، جیسا کہ ان جزئیات سے ثابت ہوتا ہے:

- "لو استقرض أحدُ شريكي العنان مالًا للتجارة لزمهما، لأنه تملكُ مالٍ بمالٍ فكان بمنزلة الصرف اهـ". (خانية ص ۷۰۹، ج ۲)
- "و كلُّ دين لزم أحدهما بتجارة و استقراض لزم الآخر اهـ. ملخصًا الدر المختار . (قوله: واستقراض) هو ظاهر الرواية . بحر اهـ". (رد المحتار ص ۳۳۹، ج ۳)
- "في الخلاصة عن محيط السرخسي في فصل ما يجوز لأحد شريكي العنان: لو استقرض أحدهما مالًا لزمهما، لأن الاستقراض تجارة و مبادلة معنىً، لأنه يملك المستقرض، و يلزمه ردّ مثله فشابه المضاربة أو الاستعارة، وأيهما كان نفذ على صاحبه اهـ. و مثله في الولوالجية، و كذا في الخانية من فصل شركة العنان اهـ". (رد المحتار ص ۳۵۳، ج ۳، فصل في الشركة الفاسدة)

ان عبارات کا حاصل یہ ہے کہ شرکاء عنان میں سے ایک نے تجارت کے لیے کچھ مال قرض لیا تو یہ قرض دونوں شریکوں کے ذمہ لازم ہوگا، یہی ظاہر الروایہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرض اپنے انجام کار کے لحاظ سے تجارت ہے کہ مال قرض کا مثل قرض سے تبادلہ ہے اور تجارت کی توکیل جائز ہے، لہذا یہ قرض دونوں پر لازم ہوگا کہ قرض لینے والا اپنی طرف سے اصیل ہے اور اپنے شریک کی طرف سے وکیل۔

ان جزئیات سے معلوم ہوا کہ حصص سے غیر منسلک قرض کا سود ایسا متعدی مرض ہے جس سے کمپنی کا کوئی حصہ دار یا شریک نہیں بچ سکتا اور اس ابتلائے عام کا سبب چوں کہ کمپنی کی سرمایہ کاری ہے لہذا شرکت حصص حرام ہوئی۔

حل (۱): اگر یہ قول مفتی بہ ہو کہ ایک شریک جو قرض لے گا وہ دوسرے کے ذمہ بھی لازم ہوگا تو پھر اشکال مذکورہ کا واقعۃً کوئی حل نہیں، سوائے اس کے کہ یہ بتادیا جائے کہ یہ حرمت صرف فعل تک محدود ہے، تجارت اور اس کے نفع میں اس کا کوئی اثر نہیں یعنی کمائی حلال ہوگی، رزق حلال ہوگا، البتہ شریک بننا جو ایک فعل ہے یہ حرام و گناہ ہوگا۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ حرام کی تین قسمیں ہیں: (۱) حرام لعینہ (۲) حرام لغیرہ وصفی (۳) حرام لغیرہ مجاور۔

حرام لعینہ: وہ کام ہے جس کی ذات (وضعی، یا شرعی) میں قبح پایا جائے۔ بالفاظ دیگر وہ کام خود اپنی ذات کے لحاظ سے حرام ہو، جیسے زنا کاری، لواطت، چوری، غصب، رشوت، سود، جھوٹ، غیبت، کفر، شرک وغیرہ۔

حرام لغیرہ وصفی: وہ کام ہے جس کی ذات میں کوئی قبح نہ پایا جائے بلکہ قبح ایک دوسری چیز میں ہے جو اس کام کے وصف کی حیثیت سے اس کو لازم ہے اور کبھی اس کام سے اس کا انفکاک نہیں ہوتا۔ جیسے قربانی کے دنوں میں روزہ، کہ عام دنوں میں روزہ نہ صرف مشروع بلکہ خدائے پاک کی بڑی عبادت ہے لیکن قربانی کے دنوں میں روزہ اس وجہ سے حرام ہے کہ یہ دن خدائے پاک کی طرف سے بندوں کی ضیافت کے ہیں اور روزہ رکھنے کا معنی اس ضیافت سے اعراض ہے اور اعراض کا یہ قبح روزے کے وصف کی حیثیت سے اسے لازم ہے، کیوں کہ وقت روزہ کی تعریف کا جز ہے اور جز کا وصف کل کا وصف ہوتا ہے۔

حرام لغیرہ مجاور: اس کا مفہوم وہی ہے جو حرام لغیرہ وصفی کا ہے۔ دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ اس تیسری قسم میں قبح کام کو وصف کی حیثیت سے لازم نہیں ہوتا بصرف اس کے قرین و مجاور ہوتا ہے، اور کام سے قبح کا انفکاک بھی ممکن ہوتا ہے، جیسے اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت، کہ خرید و فروخت اپنی ذات کے لحاظ سے مشروع ہے، اس میں کوئی قبح نہیں لیکن یہ مشروع کام چوں کہ سعی جمعہ میں تاخیر کا سبب ہے، اس وجہ سے ناجائز ہے۔ یعنی کام جو "بیچنا و خریدنا" ہے وہ ناجائز ہے اور خرید و فروخت جائز ہے، لہٰذا اس کے ذریعہ حاصل کیا ہوا مال حلال و طیب ہے۔

کمپنی میں سرمایہ کاری کا تعلق حرام کی تیسری قسم قبح لغیرہ مجاور سے ہے۔ کیوں کہ کمپنی حصص اور قرض کے ذریعہ جو مال حاصل کرتی ہے خود وہ مال حلال و طیب ہے، پھر اس مال کے ذریعہ جو تجارت یا خرید و فروخت ہوتی ہے وہ بھی جائز و درست ہے، خود اس کی ذات میں کوئی قبح نہیں کہ حلال و مملوک مال کا تبادلہ حلال و مملوک مال سے اس طور پر ہوا کہ کوئی شرط فاسد مقارن للعقد نہیں ہے، جو بھی شرط فاسد ہے، وہ قبل عقد ہے، جب کہ مفسد عقد صرف وہ شرط فاسد ہوتی ہے جو عقد سے مقارن ہو اور جو شرط عقد سے پہلے یا بعد ہو وہ مفسد عقد نہیں ہوتی تو حصص و قرض کے ذریعہ حاصل کیا ہوا مال حلال، تجارت حلال، اس سے جو نفع ہوا وہ بھی حلال۔ ہاں! سود کی شرط پر قرض لینا، دینا اور صرف نفع کی شرط پر ترجیحی حصص حاصل کرنا حرام ہے، یعنی فعل حصول حرام ہے لیکن ان ذرائع سے حاصل کیا ہوا نفع حرام نہیں کہ یہ مال ابھی نہ تو سود ہے اور نہ ہی وہ طے شدہ نفع ہے تو مال کی ذات خالص حلال ہوئی، پھر مقررہ میعاد پر قرض دہندہ کو سود دینا، اور اسے سود لینا، یوں ہی ترجیحی حصص کا شروط نفع لینا، دینا یہ حرام ہے۔ تو یہ حرمت کمپنی کی تجارت میں نہیں بلکہ اس سے مجاور ایک دوسری چیز میں ہے اور وہ ہے شرط فاسد اور ناجائز نفع و سود کا لین دین۔ اس لیے کمپنی کی تجارت حرام لغیرہ مجاور ہوئی۔ البتہ خود سود کا لینا، دینا حرام لعینہ ہے اور یہ مال، مال خبیث، یوں ہی ترجیحی حصص میں طے شدہ نفع لینا، دینا بھی حرام ہے اور یہ مال بھی مال خبیث۔

اس تجزیہ سے کمپنی میں سرمایہ کاری کا حکم عیاں ہو کر یہ سامنے آیا کہ سرمایہ کاری تو فی نفسہ جائز ہے، حلال ہے لیکن کمی

حصہ دار کے لیے صرف نفع اور قرض پر سود کی شرط، پھر بعد میں نفع اور سود کا لین دین یہ ناجائز ہے۔

فی نفسہ سرمایہ کاری کے جواز کا فائدہ صرف یہ ہے کہ اس سے شرکا کو جو نفع حاصل ہوگا وہ ان کے لیے مال حلال و طیب ہوگا، اگرچہ ایک امر عارض کی وجہ سے فعل شرکت ناجائز ہوگا، جیسے اذان جمعہ کے وقت خرید وفروخت سے حاصل کیا ہوا مال حلال وطیب ہے مگر نفس فعل یعنی خریدنا، بیچنا ناجائز ہے۔ یا جیسے حیض ونفاس کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع بوجہ امر عارض ناجائز ہے لیکن اس جماع سے اگر کوئی بچہ پیدا ہو تو وہ ثابت النسب ہے۔

حل (۲): یہ گفتگو بطور تنزل اس تقدیر پر تھی کہ شرکت عنان کے شرکا باہم ایک دوسرے کے وکیل ہوتے ہیں، اس لیے کوئی بھی شریک تجارت کے لیے جو قرض لے گا وہ دوسرے شریک کا بھی قرض لینا قرار پائے گا اور اس کی ادائیگی اس کے ذمہ بھی لازم ہوگی، مگر یہ مذہب کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے۔

اور اس کے بالکل برخلاف مذہب کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ شریک کو اپنے دوسرے شرکا کی طرف سے قرض لینے کا قطعی اختیار نہیں ہے اور یہی قول اصول مذہب کے مطابق ہے تو گویا کمپنی حصہ داروں کی وکیل عام ہے، لیکن اس کے عموم میں استقراض شامل نہیں، چنانچہ فتاوی قاضی خاں میں ہے:

● "وإن وكل واحدٌ منهما (أي من شريكي العنان) صاحبه بالاستدانة لا يصح الأمرُ، و لا يملك الاستدانة على صاحبه و يرجع المُقرض عليه، لا على صاحبه لأنّ التوكيل بالاستدانة توكيل بالاستقراض، و التوكيل بالاستقراض باطل، لأنه توكيل بالتكدّي". اهـ. (خانيه ص ۹۰۶، ج ٤، فصل في شركة العنان، مطبع نول كشور لكناؤ - والخانية على هامش الهندية ص ٦١٤، ج ٣)

● "ولو أقرّ أحد الشريكين أنه استقرض من فلان ألفًا لتجارتهما يلزمه خاصة، وكذا لو أذن كلّ واحد منهما لصاحبه بالاستدانة عليه يلزمه خاصة، حتى يكون للمقرض أن يأخذه منه وليس له أن يرجع على شريكه لأنّ التوكيل بالاستقراض باطل، فيستوي فيه الإذن و عدمُ الإذن". اهـ. (فتاوى قاضي خان ص ۹۰۷، ج ٤، فصل في شركة العنان مطبع نول كشور لكناؤ - والخانية على هامش الهندية ص ٦١٦، ج ٣)

● "قال في الولوالجية: إذا أذن كل منهما لصاحبه بالاستدانة عليه لزمه خاصة، فكان للمقرض أن يأخذه منه وليس له أن يرجع على شريكه وهو الصحيح، لأنّ التوكيل بالاستقراض باطل، فصار الإذن و عدمه سواء". اهـ. (رد المحتار ص ۳۵۳، ج ۳، فصل في الشركة الفاسدة)

● "التوكيل بالاستقراض باطل حتى لا يثبت الملك للموكل" اهـ. (هدايه ص ١٦٤، ج ٣، قبيل باب الوكالة بالبيع والشراء)

ان تمام عبارات کا ماحصل یہ ہے کہ قرض لینے کے لیے کسی کو وکیل بنانا صحیح نہیں، لہٰذا اگر شریک یا کسی اجنبی نے دوسرے شریک یا اجنبی کو اس کام کے لیے وکیل بنایا تو یہ وکالت باطل ہوگی، عامۂ کتب معتمدہ میں بھی وکالت کے بیان میں بلا نقل اختلاف یہ صراحت موجود ہے۔

اس کی علت یہ ہے کہ قرض ابتداءً ایک طرح کا احسان اور تبرع ہے۔ اور احسان وتبرع میں وکالت یا نیابت درست

WWW.NAFSEISLAM.COM

نہیں ہوتی، جیسے ہبہ یا عطیہ مانگنے کے لیے وکالت صحیح نہیں ہوتی کہ یہ بھی از قسم تبرع و احسان ہے۔

یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ قرض اپنا تجارت ہے کیوں کہ مثل قرض کی واپسی کے وقت مساواۃ المال بالمال متحقق ہو جاتا ہے، لہٰذا اس کی توکیل درست ہونی چاہیے۔ کیوں کہ ہبہ ابتدا میں قرض کی حیثیت محض تبرع و احسان کی ہے تو ابتدا میں ہی اس کی توکیل باطل ہوگئی اور بطلان کے بعد اس کی تصحیح ناممکن۔ اسی لیے صاحب فتاوی ولوالجیہ نے اسی کو صحیح بتایا، امام الفقہا حضرت علامہ ابن عابدین شامی علیہ الرحمۃ والرضوان نے اسے ترجیح دیا اور اسی کو مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ نے حق و للفتوی مانا، اور یہی اصول مذہب کے مطابق ہے جیسا کہ امام فقیہ النفس قاضی خاں کی تعلیل سے ظاہر ہے اور جیسا کہ عامۂ کتب مذہب میں باب الوکالۃ میں اس کی تصریح ہے۔ حضرت علامہ شامی رقم طراز ہیں:

"قلت: و يظهر من هذا أن في المسألة قولين، أحدهما ما مر عن المحيط من أن لكل من شريكي العنان الاستقراض، لأنه تجارة، أي مساوقة معنى. والثاني: عدم الجواز، وهو بصريح الإذن وهو الصحيح، لموافقته لقولهم: أن التوكيل بالاستقراض باطل لأنه توكيل بالتكدي. وبيانه أن الاستقراض تنزع ابتداء فكان في معنى التكدي أي الشحاذة. ويتفرع على ذلك أنه لو استقرض بالإذن ويهلك القرض يهلك عليهما على القول الأول. و على الثاني يهلك على المستقرض. لكن لا يخفى أن هذا لا ينافي ما مر عن الجواهر، لأن ما استقرضه أحدهما يملكه المستقرض لعدم صحة الإذن فينفذ عليه، فإذا أخذ المال و وضعه في مال الشركة و كان المال في يده يصدق فله أخذ نظيره لما قدمه المصنف أن الشريك أمين في المال فيقبل قوله بيمينه، و أما قوله: " و ليس له أن يرجع على شريكه" فذاك فيما إذا هلك القرض، فلا ينافي قبول قوله "أن بعض هذا المال قرض" و أراد أخذ نظيره، إذ لا رجوع في ذلك على الشريك. هذا ما ظهر لي في هذا المقام فاغتنم تحريره والسلام اه." رد المحتار ص ۳۵۳، ج ۳، فصل في الشركة الفاسدة)

علامہ شامی کی اس تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(الف) شرکاے عنان میں سے کسی بھی شریک کو بحیثیت وکیل اپنے شرکا کی طرف سے قرض لینے کا اختیار ہے یا نہیں؟۔

اس باب میں ائمہ مذہب سے دو قول منقول ہیں، ایک قول جواز کا ہے مگر یہ ضعف دلیل کی وجہ سے ضعیف و مرجوح ہے۔ اور دوسرا قول عدم جواز کا ہے جو دلیل کی قوت کے لحاظ سے بہت مضبوط، راجح اور صحیح ہے اور یہی اصول مذہب کے مطابق ہے۔

(ب) اگر کسی شریک نے دوسرے شرکا کی اجازت سے ان کی طرف سے بھی قرض لے لیا، تو اس کی ذمہ داری ان شرکا کے سر نہ ہوگی، کیوں کہ اس باب میں قول صحیح و راجح پر ان کی اجازت اور توکیل کالعدم ہے، لہٰذا اس قرض کا ذمہ دار تنہا وہی شریک ہوگا اور اسی کے ذمہ قرض کی ادائگی لازم ہوگی۔

(ج) شریک کے پاس جو کچھ مال ہے اس میں وہ امین ہے، لہٰذا اگر وہ کہتا ہے کہ میں نے فلاں فلاں سے اتنا مال قرض لے کر تجارت کے فروغ کے لیے اس میں ملا دیا ہے تو اس قول میں اسے امین و صادق قرار دیا جائے گا۔ اب اگر دوسرے شرکا کو اس کے قول سے اتفاق ہے یا اس کے پاس بینہ ہے تو اس سے قسم کھائے بغیر اور بصورت دیگر قسم کھانے پر اسے

WWW.NAFSEISLAM.COM

یہ اجازت ہوگی کہ مثل قرض مال شرکت سے نکال کر قرض ادا کر دے، کیوں کہ یہ شرکا سے مثل قرض کی وصولی نہیں ہے جو قول صحیح کے مطابق ہو بلکہ اس نے جو مال قرض ملایا تھا اس کا مالک تنہا وہی تھا اور اسی کا مثل وہ مال شرکت سے نکال رہا ہے تو یہ دراصل اپنے نجی مال سے قرض کی ادائیگی ہوئی۔

(د) اگر مال شرکت اس کے پاس نہیں ہے یا مال قرض ہلاک ہو چکا ہے تو وہ مال شرکت سے اس قرض کی ادائیگی کے لیے ایک حبہ بھی لینے کا مجاز نہ ہوگا، کیوں کہ یہ تو قرض کا زیادہ بار اپنے شرکا کے سر ڈالنا ہوگا حالاں کہ انھیں اس قرض سے کوئی واسطہ نہیں۔

مجدد اسلام کا فتوی: اب مجدد اسلام کے فتوے کا ایک اقتباس ملاحظہ کیجیے:

زید نے اپنے ملازم سے کہا کہ پچاس روپے مجھے کسی سے قرض لا دے، ملازم ایک مہاجن سے پچاس روپے قرض لایا، یہ واقعہ بیان کر کے آپ سے کچھ سوالات پوچھے گئے جن کا جواب دیتے ہوئے آپ نے یہ ارقام فرمایا:

"صورت مستفسرہ میں اگر نوکر نے یوں قرض مانگا تھا کہ..... میرے آقا کو پچاس روپے کی ضرورت ہے، مجھے قرض دے یا میرے آقا کے لیے مجھے پچاس روپے قرض دے تو مہاجن کا قرض نوکر کے ذمہ ہوا۔ رد المحتار میں ہے: في جامع الفصولين: بعث رجلا يستقرضه، فأقرضه فضاع في يده، فلو قال: ..... اقرضني للمرسل، ضمن رسوله. والحاصل أن التوكيل بالإقراض جائز، لا بالاستقراض ..... ولو أخرج وكيل الاستقراض كلامه ..... مخرج الوكالة بأن أضافه إلى نفسه يقع للوكيل وله منعه عن أمره اهـ. قلت: ..... و قالوا: إنما لم يصح التوكيل بالاستقراض؛ لأنه توكيل بالتكدي، وهو لا يصح. قلت: ووجهه أن القرض صلة و تبرع ابتداء فيقع للمستقرض إذ لا تصح النيابة في ذلك فهو نوع من التكدي بمعنى الشحاذة، هذا ما ظهر لي. اس صورت میں وہ روپے حقیقۃً اس کی (نوکر کی) ملک ہو چکے تھے، الخ"

(فتاوی رضویہ ص ۲۷، ج ۷)

ایک دوسرے مقام پر آپ رقم طراز ہیں:

"وکیل کو روپیہ قرض لینے کا اختیار نہیں، نہ قرض لینے پر توکیل روا، اگر لے گا خود وکیل ہی پر قرض ہوگا"۔

(فتاوی رضویہ ص ۳۲۸، ج ۶، باب خامس، الشرکۃ)

مجدد اسلام کے فتوے کے اس اقتباس سے یہ امور عیاں ہو کر سامنے آئے:

(الف) قرض لینے کے لیے کسی کو وکیل بنانا صحیح نہیں، باطل ہے۔

(ب) وکیل نے اگر قرض لے لیا تو اس کا مالک خود وہی ہوگا، لہٰذا اسے یہ اختیار حاصل ہوگا کہ وہ مال اپنے موکل کو نہ دے۔

(ج) اور اگر یہ مال قرض وکیل کے پاس سے ضائع ہو گیا تو اس کا ضامن بھی خود وہی وکیل ہوگا۔

غرضے کہ جب اس باب میں قول صحیح، راجح، مختار للفتوی یہی ہے کہ کسی بھی شریک کو اپنے شرکائے عنان کی طرف سے بحیثیت وکیل بھی قرض لینے کا اختیار نہیں ہے اور اگر لے گا تو اس کا ذمہ دار تنہا وہی ہوگا تو سودی قرض لینے پھر اسے سود کے ساتھ ادا کرنے کا گناہ صرف اور صرف اسی پر ہوگا (سود ادا کرنے کا گناہ تو سود دینے والے پر ہوگا، مگر سود لینے والے پر

سود کے لینے کا گناہ ہوگا اور خاص اس کے حق میں یہ مال خبیث و ناپاک ہوگا) اور دوسرے شرکا اس گناہ کی ناپاکی سے مکمل پاک و منزہ ہوں گے۔

اس بحث کے تناظر میں جب ہم کمپنی کی مشترکہ تجارت اور مال شرکت میں انتظام کار شرکا کی طرف سے سودی قرض کے اختلاط کا حقیقت پسندانہ جائزہ لیتے ہیں تو یہ بات روز روشن کی طرح سے عیاں ہو کر سامنے آجاتی ہے کہ کمپنی کے مساواتی حصص میں شرکت بلا ریب جائز و درست ہے اور اس مشترکہ تجارت سے جو کچھ نفع حاصل ہوگا وہ سب حلال و طیب ہے کیوں کہ غیر انتظام کار شرکا سودی قرض کی لعنت سے مکمل طور سے پاک و صاف اور طیب و طاہر ہیں۔

اور یہ امر تو پہلے ہی واضح کیا جا چکا ہے کہ سود کی شرط پر قرض لے کر جو مال تجارت میں شامل کیا جاتا ہے وہ مال فی نفسہ خبث سے پاک ہے، کیوں کہ وہ خود کوئی سود یا رشوت یا مال ناجائز نہیں لہٰذا کمپنی کی یہ تجارت بھی حلال اور اس کا نفع بھی حلال۔ فالحمد للہ العزیز المتعال

اب تک ہم نے دو اشکالات کا حل پیش کیا ہے۔ ایک "مساواتی حصص سے منسلک قرض تمسکات" کا اور دوسرے "حصص سے غیر منسلک عوامی قرض تمسکات" کا۔ اب ہم بتوفیقہ تعالیٰ و توفیقہ اس راہ کے بقیہ اشکالات کا بھی شرعی حل پیش کرتے ہیں۔

تیسرا اشکال اور اس کا حل: کمپنی کے حصص کی ایک قسم "ترجیحی حصص" ہیں جو مساواتی حصص کے ساتھ کمپنی کی تجارت میں لگائے جاتے ہیں، اور جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ان حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری ظلم و عدوان پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے۔ تو ان کی وجہ سے مساواتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری بھی ناجائز ہوگی کہ تجارت میں جائز حصص کے ساتھ یہ ناجائز حصص بھی ضم ہیں۔

اس اشکال کی بنیاد دو باتوں پر ہے

ایک تو ترجیحی حصص کا عدم جواز، اور **دوسرے** مساواتی حصص کے ساتھ ان کا انضمام۔

اب ہمیں اپنی فکر کو اس امر کی طرف مرکوز کرنا ہے کہ ترجیحی حصص کے عدم جواز کی وجہ کیا ہے؟

اس سلسلے میں یہ بات تو واضح کی جا چکی ہے کہ یہ حصص شرکت کے بالکل منافی و مبائن امر ہیں، کیوں کہ عقد شرکت میں تمام شرکا نفع کے ساتھ ساتھ نقصان میں بھی شریک ہوتے ہیں، جب کہ ترجیحی حصص والوں کو کبھی بھی نقصان کے خطرے سے دوچار نہیں ہونا پڑتا بلکہ انھیں برابر ایک طے شدہ درجے نفع ملتا ہے اور ساتھ ہی پورا اس المال بھی محفوظ رہتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان حصص کی حیثیت اس مال کی ہے جسے دوسرے کو اس غرض سے دیا جاتا ہے کہ وہ اس سے اپنا کام چلائے پھر اسی کا مثل واپس کر دے اور ایسا مال فقہ کی اصطلاح میں "قرض" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے تو یہ حصص "سرمایہ شرکت" نہیں بلکہ "سرمایہ قرض" ہوئے۔ اور اس پر طے شدہ نفع اپنی حقیقت شرعیہ کے لحاظ سے سود ہوا۔ اس لیے ترجیحی حصص ناجائز ہوئے اور میں اس مقام پر خدائے کریم کا شکر ادا کرتا ہوں کہ اس بندۂ ضعیف نے اپنی فہم ناقص سے جو رائے قائم کی ہے ٹھیک یہی مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ کی تحقیق انیق بھی ہے۔ آپ نے اپنے ایک فتوے میں قدرے شرح و بسط سے یہ ثابت کیا ہے کہ ترجیحی حصص کی حیثیت قرض کی ہے اور اس پر طے شدہ نفع کی حیثیت سود کی۔ (فتاوی رضویہ ص ۱۱۵، ۱۱۶، ج ۷)

اس فتوے پر مجھے اپنی تنقیح کے ایک عشر و بعد اطلاع ملی۔ فالحمد للہ تعالیٰ علی توفیقہ و توفیقہ

اب یہیں سے اشکال مذکور کا حل بھی نکل آیا کہ جب یہ حصص اپنی حقیقت کے لحاظ سے "سودی قرض" ہیں تو ان کا حکم بھی وہی ہوگا جو عوامی قرض تمسکات کا ہے کہ عنوان بدل جانے سے حقیقت کا حکم تبدیل نہیں ہوتا اور جیسا کہ ہم ثابت کر آئے کہ عوامی قرض تمسکات اور مساواتی حصص سے منسلک قرض تمسکات کے خبث اور وبال کی ساری ذمہ داری کمپنی اور سود لینے والوں کے سر عائد ہوتی ہے اور عقد شرکت پر اس کا کوئی منفی اثر نہیں پڑتا، یوں ہی ترجیحی حصص کا بھی کوئی منفی اثر عقد شرکت پر نہ پڑے گا۔

چوتھا اشکال اور اس کا حل: شریک، کمپنی کے قرض کا حصص کی غیر ادا شدہ مقدار تک ذمہ دار ہوتا ہے۔ چوں کہ یہ قرض سودی ہوتا ہے، اس لیے کمپنی سے مشارکت یک گونہ سودی قرض کی ذمہ داری قبول کرنے کے مترادف ہے جو ناجائز ہے تو اس حیثیت سے مساواتی حصص کے ذریعہ بھی کمپنی میں شرکت ناجائز ہوئی۔

اس اشکال کے حل کے لیے سب سے پہلے جدید طریقہ تجارت کا ایک انکشاف پڑھئے:

"مشترکہ سرمایہ کمپنی کی ایک بہت اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کے ممبران یا حصہ داران کی ذمہ داری محدود ہوتی ہے۔ کمپنی کے قرضوں کے لیے اس سے اتنا ہی روپیہ کسی وقت وصول کیا جا سکتا ہے جتنا کہ اس کے ذریعہ خریدے گئے حصوں پر ادا نہیں کیا گیا، اس طرح ممبران کی ذمہ داری محدود ہونے سے ان کی شخصی جائداد کو کوئی خطرہ نہیں ہوتا"۔ (سوال نامہ)

اس عبارت کا کھلا مطلب یہ ہے کہ کمپنی کے ذمہ کچھ قرض ہے تو وہ اس قرض کی ادائیگی کے لیے اپنے حصہ داروں سے روپے وصول کرے گی، لیکن یہ روپے ان کی شخصی جائداد اور املاک سے نہیں وصول کیے جائیں گے بلکہ حصہ دار نے جتنے روپے کے حصص سے کمپنی کی شرکت قبول کی ہے اور ان میں سے کچھ روپے ابھی تک کمپنی کو جمع نہیں کیے ہیں، یہی غیر جمع شدہ روپے کمپنی اس سے وصول کرے گی تو یہ تو شریک کی طرف سے اپنے حصہ کے بقیہ روپے جمع کرنا ہوا، نہ کہ کمپنی کا قرض ادا کرنا ہوا، شریک تو اپنی طرف سے یہی نیت رکھے کہ وہ اپنے حصے کے بقیہ روپے جمع کر رہا ہے، پھر ایسی صورت میں یہ کمپنی کے سودی قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری قبول کرنا نہ ہوا، اب اسے کمپنی جن الفاظ سے بھی تعبیر کرے اس سے معاملہ کی صحت پر کوئی اثر نہ پڑے گا کہ وہ تعبیر محض بے حقیقت ہے۔

پانچواں اشکال اور اس کا حل: شریک اگر وقت مقررہ تک قسطوں کی پوری رقم نہ ادا کر سکے تو اسے غیر ادا شدہ قسطیں ادا کرنے کا ایک اور موقع دیا جاتا ہے، کہ ان بقایا قسطوں کی ادائیگی کے لیے سود بھی دینا پڑتا ہے۔ اور اگر کوئی وقت موعود تک بھی بقیہ قسطیں نہ ادا کر سکے تو اس سے قبل ادا شدہ رقم ضبط کر کے شریک کا نام "رجسٹر حصہ داران" سے خارج کر دیا جاتا ہے، اس طرح حصص کی یہ ضبطگی سودی الی القمار ہوئی۔ یعنی حصص کی ضبطگی کے اس قانون کے پیش نظر کمپنی کی تجارت میں شرکت ایک طرح کا قمار ہے کہ سب رقم وقت مقررہ یا موعود تک جمع ہو گئی تو جیت گئے، ورنہ ہار گئے اور وقت موعود میں بقایا قسطوں کی ادائیگی تو ایک اور برائی "سود" کو بھی اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے اور قمار و سود دونوں حرام ہیں، لہٰذا یہ شرکت بھی حرام ہوئی۔

وقت مقررہ و موعود تک تمام قسطوں کی عدم ادائیگی کی صورت میں جمع شدہ اقساط کی ضبطگی ضرور مفضی الی القمار ہے، لیکن یہاں قمار کی شکل سے بچنا بہت آسان ہے، وہ یوں کہ عام طور پر کمپنی کے حصے بہت چھوٹی، چھوٹی رقم کے مقرر کیے جاتے ہیں مثلاً =/5 روپے، =/10 روپے، =/20 روپے، =/25 روپے، =/50 روپے، =/100 روپے وغیرہ وغیرہ تاکہ امیر

اور غریب سب طبقوں کے لیے یہ رقم موزوں رہے تو آدمی کے پاس جتنی وسعت ہو اتنی ہی حصے کی شرکت وہ قبول کرے۔

حصص کی نقدگی کا سوال زیادہ تر یوں پیدا ہوتا ہے کہ ایک معمولی پونجی کا آدمی مثلاً 100 روپے والے پچاس حصص خرید لے تو ظاہر ہے کہ اس کے لیے چند اقساط میں پانچ ہزار روپے جمع کرنا نہایت دشوار گزار کام ہے اور ایسی صورت میں نوبت حصص کی نقدگی تک پہونچ سکتی ہے۔ وہ اگر اپنی پونجی کا خیال کر کے مثلاً پانچ روپے والے پانچ حصص خریدنے پر اکتفا کرے تو یہ نوبت نہ آئے گی۔ تو اس کا **ایک حل** تو یہ ہے کہ حصہ دار اپنی وسعت کے لحاظ سے کم سے کم روپوں کے حصص لے۔ **دوسرا حل** یہ ہے کہ کوشش اس بات کی کرے کہ جتنے روپے کے حصص اسے لینے ہیں وہ سب نقدی ایک مشت ادا کر دے اور کمپنی کے آئین کی رو سے نقدگی حصص جمع کرنے کی گنجائش ہے جیسا کہ طریقہ تجارت کی اس عبارت سے مستفاد ہوتا ہے۔

"جو رقم کمپنی کی طلب کی ہوئی رقم سے زائد وصول ہوتی ہے وہ نقدی زائد ہوتی اور جو رقمیں وصول نہیں ہوتیں وہ بقایا قسطیں کہلاتی ہیں"۔ (سوال نامہ)

ان احتیاطوں کے باوجود بھی اگر شریک کی شومئی قسمت سے اس پر کوئی ایسی افتاد آپڑی کہ وہ بقایا قسطیں جمع نہ کر سکا اور جمع شدہ رقم ضبط ہو گئی تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے بسا اوقات کسی تاجر کی رقم کسی خائن کے یہاں ڈوب جاتی ہے تو اسے قمار نہ کہیں گے۔ علاوہ ازیں تمام قسطوں کی عدم ادائگی کی صورت میں مال شرکت کی نقدگی کی حیثیت شرط فاسد کی ہے اور شرکت شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتی، جیسا کہ ہم عن قریب ان شاء اللہ واضح کریں گے۔

رہ گئی یہ بات کہ اگر کوئی حصہ دار مدت موعد میں بقایا قسطیں جمع کرتا ہے تو اس کے ساتھ اسے لازمی طور پر سود بھی دینا پڑتا ہے جو حرام قطعی ہے۔

اس سلسلے میں عرض ہے کہ یہ فی الواقع ایک صحیح چیز کی غلط تعبیر ہے۔ آپ خود غور فرمائیں کہ بقایا قسطوں کے ساتھ دی جانے والی اضافی رقم سود کیوں کر ہوگی جب کہ سود کا تعلق عقد دین یعنی عقد قرض کے ساتھ خاص ہے اور اسی لیے سود کی دو ہی بنیادی قسمیں بھی ہیں ربوا القرض اور ربوا النسیئۃ۔ اور یہ اقساط دونوں طرح کے عقود میں سے کسی سے بھی متعلق نہیں، بلکہ یہ تو ابتداءً اپنا مال جمع کر کے شریک بننا ہے، اب اگر کوئی دس روپے کے بجائے ۳۰ روپے ادا کر کے شریک بنے تو یہ زائد دس روپے سود نہ ہوں گے بلکہ یہ ایک طرح سے حصص کا گراں قدر اجر ہوگا جو جائز ہے، جیسا کہ ہم ان شاء اللہ آگے چل کر اس پر روشنی ڈالیں گے۔

چھٹا اشکال اور اس کا حل: شریک کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ اپنا مال جب چاہے واپس لے کر شرکت ختم کر دے، لیکن کمپنی کے شریک کو مال شرکت واپس لینے کا اختیار نہیں رہتا، تو ایک طرح سے یہ ایک صاحب عقل انسان کو بغیر کے اسباب ثلثہ کے بغیر مجور التصرف کرنا ہوا، نیز عدم واپسی کی شرط مفضی الی المنازعۃ ہے کہ جب بھی شریک اپنا مال واپس لینا چاہے گا تو کمپنی اپنے آئین کی رو سے انکار کر دے گی اور یہ مطالبہ و انکار نزاع کی شکل اختیار کر سکتا ہے۔

علاوہ ازیں انسان کو ایک دستور وضع کر کے اپنے مال کی عدم واپسی کے سلسلے میں مجبور کر دیا گیا ہے تو یہ ایک طرح سے ملک غیر میں بلا اذن غیر تصرف ہوا۔ البتہ یہ تصرف بے اذن غیر مالک کے مطالبہ واپسی کے بعد سے ہوگا اور ان تمام امور سے احتراز واجب ہے کہ یہ سب کے سب ناجائز و مفسد عقد ہیں۔

لیکن تامل کے بعد یہ اشکالات بھی اپنی جگہ قائم نہیں رہتے، کیوں کہ شرکت معینہ مدت تک کے لیے بھی ہوتی ہے اور

WWW.NAFSEISLAM.COM

غیر متعین مدت تک کے لیے بھی، چنانچہ بہار شریعت میں ہے:

"شرکت عنان میں یہ ہوسکتا ہے کہ اس کی میعاد مقرر کردی جائے، مثلاً ایک سال کے لیے ہم دونوں شرکت کرتے ہیں"۔ (ص ۲۹، حصہ ہم)

درمختار میں ہے: وتصح (شركة العنان) عامًا و خاصًا و مطلقًا و موقتًا اھ.

ردالمحتار میں ہے: ثم إذا وقتها فهل تتوقت بالوقت حتى لا تبقى بعد مضيه؟ فيه روايتان كما في توقيت الوكالة، و تمامه في البحر عن المحيط، ولم يذكر ترجيحًا و جزم في الخانية بأنها تتوقت. اھ. (ص ۳۴۱، ج ۳)

کمپنی کی شرکت غیر متعین مدت تک کے لیے ہے اور وہ مدت ہے **کمپنی کا انفساخ و خاتمہ**۔

انفساخ کے وقت قرض وغیرہ کی ادائیگی کے بعد جو رقم بچتی ہے وہ تمام شرکا کو واپس کردی جاتی ہے بلکہ بسا اوقات درمیان میں بھی قانونی کاروائی کے بعد واپس کردی جاتی ہے۔

جدید طریقہ تجارت میں ہے:

"حصہ میں لگی رقم کمپنی کی زندگی میں عام طور پر نہیں لوٹائی جاتی ہے اور اگر لوٹائی جاتی ہے تو قانونی کاروائی کے بغیر واپس نہیں ہوتی"۔ (سوال نامہ)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ کمپنی کی شرکت میں بھی مال شرکت واپس کردیا جاتا ہے۔ البتہ اس واپسی کے لیے دو طریقے مقرر ہیں:

- ایک یہ کہ اگر کوئی کمپنی کی زندگی میں ہی واپس لینا چاہتا ہے تو اپنا حصہ فروخت کر کے اپنی رقم واپس کرلے اور یہ فروختگی کوئی مشکل نہیں۔
- دوسرے یہ کہ اصل شریک یا اس کے ورثہ شرکت کو باقی رہیں جب کبھی کمپنی کا خاتمہ ہو تب واپس لیں۔ یہاں یہ امر واضح رہے کہ شریک کو اصل جمع شدہ رقم واپس نہیں ہوتی بلکہ مثل رقم ہی واپس ہوتی ہے اور اپنے حصص کی فروختگی کی صورت میں بھی وہ مثل رقم واپس مل جائے گی۔ یوں ہی کمپنی کے انفساخ کی صورت میں بھی وہی مثل رقم واپس ملے گی۔ تو یہاں مال شرکت کی واپسی کا دروازہ بند نہیں ہے اور نہ ہی شریک کے مطالبہ واپسی کا اختیار مسلوب ہے، بس اس میں کچھ مصالح کے پیش نظر یہ ترمیم کی گئی ہے کہ واپسی اور مطالبہ واپسی کے طریقوں میں کچھ جدت لادی گئی ہے اور اس جدت کا صاحب عقل انسان کے مجبور قرار دینے سے قطعی کوئی تعلق نہیں ہے، کیوں کہ مجبور التصرف انسان خرید و فروخت نہیں کرسکتا اور یہاں شریک کو اپنے حصص کی بیع و شرا کی مکمل آزادی ہے۔ یوں ہی یہاں انسان اپنے مال کی عدم واپسی کے سلسلے میں قانوناً مجبور بھی نہیں ہے بلکہ قانون تو اس کی اجازت دے رہا ہے۔ ہاں! یہ اجازت حصص کی فروختگی کے ساتھ خاص ہے یعنی شریک پابند ہے کہ وہ حصص کو فروخت کر کے ہی مثل مال واپس لے سکتا ہے لیکن یہ انسان کی کوئی ایسی مجبوری نہیں جو اس کے اذن و رضا سے بالکل خالی ہو۔

غور فرمائیے کیا کمپنی کے آئین نے اسے کمپنی کی شرکت پر مجبور کردیا ہے؟ ایسا ہرگز نہیں بلکہ انسان اپنی رضا سے کمپنی کی شرکت قبول کر رہا ہے تو مال کی واپسی کا جو طریقہ ہے وہ اس کے حق میں خود اس کے اذن و رضا سے نافذ ہوا، یعنی اس پر عمل آوری میں اس کی مجبوری یا اضطرار نہیں ہے بلکہ یہ سب اس کی دلالت رضا و اذن سے ہے، اس کے برخلاف اپنے حق کے احیاو

اثبات کے لیے گراں قدر سرکاری اسٹامپ خریدنا انسان کی واقعی مجبوری ہے کہ ملکی قانون کے تحت کوئی بھی آدمی اپنی کوئی جائداد اپنے نام کے ساتھ خاص کرنا چاہے یا اپنے حق کے احیاء اثبات کے لیے کوئی استغاثہ کرے تو یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ وہ سرکاری اسٹامپ کو استعمال کرے ورنہ نہ تو اس کا دعویٰ مسموع ہوگا، نہ اس کا بیع نامہ منظور ہوگا اور اس طرح اس کی جائداد اور اس کا حق اس کے لیے محفوظ رہنے کے بجائے ظالموں اور غاصبوں کے ظلم و تعدی کی بھینٹ چڑھ جائیں گے۔ تو یہاں انسان اپنے املاک کے تحفظ اور احیاء و اثبات حق کے لیے مجبور ہے اور مضطر ہے کہ وہ گراں قدر سرکاری اسٹامپ خریدے، اس لیے یہاں یہ بات حق بجانب ہے کہ یہ خریداری اس کی رضا سے نہیں۔

لیکن کمپنی کی شرکت کے مسئلہ میں ایسی کون سی مجبوری پیش آئی کہ اس کو ناچار یہ شرکت قبول کرنی پڑی؟ کیا اگر وہ یہ عقد شرکت نہ کرتا تو اس کے املاک محفوظ نہ رہتے؟ اس کی جائداد دوسروں کا قبضہ ہو جاتا یا وہ اپنے حق کے احیاء اثبات سے عاجز رہ جاتا؟

واقعہ یہ ہے کہ یہ کچھ بھی نہ ہوتا، اس لیے یہاں انسان کمپنی کی شرکت پر مجبور نہیں ہے بلکہ مختار ہے کہ چاہے تو کمپنی میں شرکت کرے اور چاہے تو نہ کرے۔ لہٰذا ایسے اختیار و آزادی کے ماحول میں جب وہ کمپنی سے عقد شرکت کرے گا تو یہ اس بات کی کھلی دلیل اور واضح قرینہ ہوگا کہ وہ اپنے حصے کی فروختگی کے واسطے سے اپنے مال کی واپسی پر رضامند ہے۔ اس لیے اس مال میں کمپنی کا تصرف کبھی بھی ملک غیر میں بلا اذن تصرف نہ قرار پائے گا اور نہ ہی اس کی وجہ سے شریکین کے درمیان کبھی نزاع کی گنجائش ہوگی اور وہ بھی خاص کر اس صورت میں کہ یہ شرط کمپنی کی دنیا میں متعارف ہو چکی ہے اور شرط متعارف کبھی بھی مفسد عقد نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں بطریق حتمی اگر کمپنی کی زندگی میں مال شرکت کی برأت اور عدم واپسی کی شرط ناجائز و فاسد ہو تو بھی عقد شرکت کی صحت پر اس کا کوئی ری ایکشن نہ ہوگا، کیوں کہ عقد شرکت کا ثمار فقہاء نے ان عقود سے کیا ہے جو شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتے، چنانچہ محقق علی الاطلاق حضرت امام ابن الہمام فرماتے ہیں:

"وفي الخلاصة: ما لا يبطل بالشروط الفاسدة ستة و عشرون الصلاح و الخلع والهبة والشركة والمضاربة اهـ. ملخصًا. (فتح القدير ص ۸۱، ج ۶)

امام فقیہ النفس قاضی خاں رقم طراز ہیں:

"ولو تفاوتا في المال في شركة العنان، و شرطا فربح الوضيعة على قدر المال في الكتاب: الشركة فاسدة. قالوا: لم يرد محمد رحمه الله تعالى بهذا فساد العقد و إنما أراد به فساد شرط الوضيعة؛ لأن الشركة لا تبطل بالشروط الفاسدة اهـ. (فتاوى قاضي خان، ص ۹۰۵، ج ۲، فصل في شركة العنان مطبع نول كشور لكناؤ. والخانية على هامش الهندية ص ۶۱۳، ج ۳))

ان جزئیات سے یہ عیاں ہو گیا کہ کمپنی کی زندگی میں برأت مال شرکت کی عدم واپسی کی شرط اگر بالفرض فاسد ہو تو بھی شرکت عقد فاسد نہ ہوگی بلکہ صحیح رہے گی۔

ساتواں اشکال اور اس کا حل: کمپنی میں سرمایہ کاری اگر شرکت ہے تو شریک کی موت اور اس کے جنون مہلک کی وجہ سے وہ باطل ہو جانی چاہیے اور اس میں وراثت جاری نہیں ہونا چاہیے جیسا کہ درمختار میں ہے:

"وتبطل الشركة أي شركة العقد بموت أحدهما أو بجنونه مطبقًا اهـ. ملخصًا.

رد المحتار میں ہے: قال ط: و ظاهره أنه لا يحكم بالفسخ إلا بإطباق الجنون و هو مقدر بشهر أو نصف حول على الخلاف الخ. (ص ۳۵۱، ج ۳)

حالاں کہ کمپنی کے آئین کی رو سے اس میں وراثت جاری ہوتی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ شریک کی موت کے بعد اس میں وراثت جاری ہوتی ہے اور جنون کی صورت میں اس کے مال کی ولایت اس کے ولی مال کو حاصل ہوتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ شرکت ختم بھی نہیں ہوتی۔ ان صورتوں میں شرکت ختم ہونے کی صراحت اور اشارۃً خود کمپنی کے آئین میں موجود ہے چنانچہ "جدید طریقہ تجارت" میں ہے:

حسب ذیل صورتوں میں کمپنی کی ممبری ختم ہو جاتی ہے۔

(۱) اگر کوئی حصہ دار اپنے حصص فروخت کر دے (۲) اگر حصہ دار کی موت واقع ہو جائے الخ"۔ (سوال نامہ)

نیز اسی میں ہے

"حصص کے انتقال سے مراد حصص کی جائداد کی منتقلی بذریعہ قانون ہے۔ دوسرے الفاظ میں حصص کے انتقال کا یہ مطلب ہے کہ حصص کی ملکیت قانونی نمائندوں مثلاً ورثہ، وصی (جس کے سپرد وصیت نامہ کی تعمیل ہو) اور دیگر قانونی جانشینوں کے ہاتھوں اصل مالک کی موت واقع ہونے یا پاگل ہونے پر منتقل کر دی جائے گی"۔ (سوال نامہ)

پہلی عبارت میں شرکت کے فسخ ہونے کی صراحت اور دوسری عبارت میں اس کا اشارہ ہے، کیوں کہ انتقال حصص کی ضرورت اسی وقت ہوگی جب کہ شرکت فسخ ہو چکی ہو۔ ہاں! یہ شرکت تمام شرکا کے حق میں فسخ نہ ہوگی، بلکہ صرف اور صرف اسی شریک کے حق میں فسخ ہوگی جسے جنون لاحق ہوا یا اس کی موت واقع ہوئی اور بقیہ شرکا کی شرکت برقرار رہے گی اور اس میں کوئی محذور شرعی نہیں، چنانچہ شامی میں ہے:

قلو كانوا ثلاثة فمات أحدهم حتى انفسخت في حقه لا تنفسخ في حق الباقين. (بحر عن الظهيرية ص ۳۵۱، ج ۳)

شریک کی موت کے بعد اس کے ترکے کے مالک اس کے ورثہ ہوئے تو اس لحاظ سے مال شرکت کے مالک بھی اس کے ورثہ ہوئے۔ اب یہ ورثہ اپنی رضا سے اپنے مورث کے حصص اپنے نام بذریعہ قانون منتقل کراتے ہیں تو یہ اپنے مورث کی جگہ نئے شریک اور حصہ دار ہوئے۔

یہاں سے معلوم ہوا کہ دراصل عقد شرکت میں یہاں وراثت نہیں جاری ہوئی، وراثت تو ترکے میں جاری ہوئی ہے اور اس ترکے کے ذریعہ وارث نے کمپنی کی شرکت قبول کر لی تو جدید عقد شرکت وجود میں آگیا اور ایسا شرعاً بھی جائز و درست ہے کما لا یخفی علی خادم الفقہ۔

آٹھواں اشکال اور اس کا حل: اس اشکال کا تعلق براہ راست بیع کے جوہری ارکان یعنی بدلین سے ہے اس لیے یہ بجائے خود بہت اہم اور بنیادی اشکال ہے۔

حصہ داروں کا جمع شدہ حصہ کمپنی کے آغاز کار میں "روپے کی شکل" میں ہوتا ہے اور مال تجارت و اثاثہ جات کی فراہمی کے بعد متاع ہو جاتا ہے۔

● جب تک یہ حصہ روپے کی شکل میں ہو اس کی بیع روپے کے بدلے میں قیاساً ناجائز ہونی چاہیے کیوں کہ روپے کی بیع جب روپے کے بدلے میں ہو تو اس کی صحت کے لیے افتراقِ ابدان سے پہلے تقابض بدلین ضروری ہے۔ اگر ایک نقد ہو اور دوسرا اُدھار، تو یہاں ربا النسیہ کا تحقق ہوگا، اس لیے یہ بیع حرام و فاسد ہوگی، صاحب ہدایہ "متعین چیزوں کے باہم تبادلہ" کے جواز پر روشنی ڈالتے ہوئے بطور استثناء فرماتے ہیں:

"بخلاف ما إذا كانا بغير أعيانهما؛ لأنه كالئ بالكالئ وقد نهي عنه، وبخلاف ما إذا كان أحدهما بغير عينه؛ لأن الجنس بانفراده يحرم النساء". ملخصاً. (الهداية ص ۶۵، ج ۳)

● اور اگر متاع کی بیع روپے کے بدلے میں ہو تو بھی قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ یہ بیع بھی ناجائز و فاسد ہے، کیوں کہ کمپنی کے متاع و اثاثہ جات میں اس کا حصہ بھی مقدار ہے یہ مجہول ہے اور مجہول شئی کی بیع ناجائز و فاسد ہوتی ہے۔ تنویر الابصار، و درمختار و شامی میں ہے:

"وشرط لصحته معرفة قدر مبيع وثمن إلخ. فتصح على كذا حنطة، و خمسة دراهم، أو أكرار حنطة، فخرج مالو كان قدر المبيع مجهولاً أي: جهالة فاحشة فإنه لا يصح". (شامي ص ۲۲، ج ۴)

لیکن استحساناً یہ دونوں طرح کی بیعیں جائز و درست ہیں۔

روپے کے بدلے میں روپے کی بیع کے جواز کی توجیہ:

(۱) روپے کے بدلے میں روپے کی بیع اس لیے ناجائز ہے کہ مشتری کا روپے پر قبضہ نہیں اور یہ عدم قبض ربا النسیہ کا سبب ہوتا ہے۔ لیکن اس معاملہ کی صحیح صورت حال کا بغور جائزہ لینے سے یہ امر عیاں ہو کر سامنے آجاتا ہے کہ یہاں مشتری کی طرف سے قبضہ متحقق ہو جاتا ہے، کیوں کہ روپے کا تبادلہ روپے سے اس وقت متحقق ہوتا ہے، جب کمپنی کے آئین کے مطابق ضروری کارروائی کے بعد حصص کی سند مشتری کے حوالہ کر دی جاتی ہے، چنانچہ جدید طریقۂ تجارت میں ہے:

"حصص سرٹیفکٹ کی منتقلی "منتقلی فارم" پر درخواست آنے، منتقلی کی رجسٹری کرنے، بورڈ کے ذریعہ منتقلی کی منظوری دینے اور ممبران کے رجسٹر میں اندراج کرنے پر مکمل ہوتی ہے"۔ (ص ۱۹۱، ج ۱)

نیز اسی میں ہے:

"جن لوگوں کے پاس حصص کے سرٹیفکٹ ہوتے ہیں وہ کمپنی کے ممبران ہوتے ہیں"۔ (طریقۂ تجارت ص ۱۹۳، ج ۱، کالم نمبر ۱)

ظاہر ہے کہ اس کارروائی کے بعد مشتری کمپنی کا باقاعدہ حصہ دار ہو جاتا ہے اور کمپنی اب "بائع" کے بجائے اس نئے حصہ دار کی وکیل عام ہوتی ہے جس کا دائرۂ عمل خصومت، بیع، شراء قبض سب کو محیط ہے تو کمپنی اپنے نئے شریک کی وکیل قبض بھی ہوئی، جیسا کہ گذشتہ اوراق میں اسے ثابت کیا گیا ہے اور صحت بیع کے لیے مبیع پر خود مشتری کا قبضہ ضروری نہیں بلکہ اس کے وکیل قبض کا قبضہ بھی کافی ہے اور ما نحن فیہ میں اس کے وکیل قبض یعنی کمپنی کا قبضہ پہلے سے ہی متحقق ہے۔

(۲) یہاں یہ حیلہ بھی ممکن ہے کہ حصص کا بائع "مشتری" ہو جائے اور حصص کا خریدار بائع ہو جائے وہ بایں طور کہ حصص کا خریدار جن روپوں کو ثمن کی حیثیت سے دینا چاہتا ہے، انھیں اشارہ کے ذریعہ متعین کر کے متاع بنا دے مثلاً ان روپوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے کہ "میں نے خاص ان روپوں کو تیرے ہاتھ اُن روپوں کے بدلے میں بیچا جو حصص

کی شکل میں کمپنی میں جمع ہیں" ان کی مقدار بھی ظاہر کردے اور حصص کا بائع اس ایجاب کو قبول کرلے، تو یہ کمپنی میں جمع شدہ حصص والے روپوں کے بدلے میں معین روپوں کی بیع ہوئی جن کی ثمنیت بوجہ تعیین اب باطل ہوچکی ہے اور وہ ثمن اصطلاحی کے بجائے عرض و متاع ہوچکے ہیں۔ تو یہ فی الواقع متاع کی بیع ہوگی جس کی صحت کے لیے ثمن پر مشتری یا اس کے وکیل کا بلا تاخیر فوری قبضہ شرط نہیں ہے۔ اب کاغذات کی خانہ پری جس طور پر بھی ہو۔ اس سے اس عقد کی صحت پر کوئی مضر اثر نہ پڑے گا، کیوں کہ عقود میں اعتبار زبانی معاہدے اور ایجاب وقبول کا ہے، نہ کہ کاغذ کی خانہ پری کا، پھر چوں کہ ثمن پر اس کے وکیل یعنی کمپنی کا قبضہ ہے جسے معاہدہ کی رو سے اس میں تجارت کی اجازت ہے، اس لیے تسلیم مبیع کے بعد تسلیم ثمن بھی ہوگیا۔

ہدایہ میں ہے:

"قال: و يجوز بيع الفلس بالفلسين بأعيانهما عند أبي حنيفة و أبي يوسف ..... لهما: أن التسمية في حقهما ثبت باصطلاحهما، إذ لا ولاية للغير عليهما، فتبطل باصطلاحهما، و إذا بطلت الثمنية تتعين بالتعيين ولا يعود ورثيا لبقاء الاصطلاح على العدد الخ". (الهداية ص ٦٥، ج ٣، باب الربوا)

(۳) یہ گفتگو بطور تنزل اس تقدیر پر تھی کہ اثمان اصطلاحیہ مثلاً کاغذ کے نوٹ، روپے اور دھات کے پیسوں کی باہم بیع کی صحت کے لیے افتراق ابدان سے پہلے عوضین میں سے ہر ایک پر قبضہ ضروری ہے جیسا کہ ہدایہ کی عبارت کا ظاہر مفاد یہی ہے لیکن حقیقت واقعہ یہ ہے کہ اثمان اصطلاحیہ کی ہم جنس کے ساتھ بیع کے جواز و صحت کے لیے صرف ایک طرف سے کسی عوض پر قبضہ کافی ہے اور تقابض بدلین کوئی ضروری نہیں، یہی مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ کی تحقیق انیق ہے جیسا کہ آپ فرماتے ہیں:

"وفي تنوير الأبصار، والدر المختار: باع فلوسا بمثلها، أو بدراهم و بدنانير، فإن نقد أحدهما، جاز. وإن تفرقا بلا قبض أحدهما لم يجز اه. و بالجملة فالمسألة ظاهرة، و النقول متوافرة وإن خالفها العلامة قارئ الهداية في فتاواه". (الفتاوى الرضوية ص، ٦٥، ج ٧، رساله كفل الفقيه)

نیز حضرت مجدد رقم طراز ہیں:

"اب میں کہتا ہوں، اور اللہ ہی سے توفیق ہے۔ تم پر ظاہر ہے کہ دونوں طرف سے تعیین کی شرط اموال ربا میں ہے اور یہ وہ چیزیں ہیں جو ناپ یا تول سے بکتی ہیں، نہ وہ کہ گنتی سے جیسا کہ فتح القدیر وغیرہ کے باب السلم میں تصریح ہے جہاں کہ فرمایا یہ صرف اموال ربا میں واقع ہے جب کہ اپنی جنس کے ساتھ بیچے جائیں اور گن کر بکنے کی چیزیں اموال ربا میں سے نہیں۔ اھ۔ (فتاوی رضویہ ص ۱۵۲، ج ۷)

اس کے بعد آپ نے یہ تحقیق فرمائی ہے کہ پیسوں کی باہم بیع میں ایک طرف یا دونوں طرف سے تعیین کی شرط اس لیے نہیں ہے کہ یہاں ربا کا تحقق ہوگا بلکہ یہ شرط دوسری علت کے باعث ہے۔ تفصیل کے لیے اصل کتاب کا مطالعہ فرمائیں۔ (ملاحظہ ہو فتاوی رضویہ ص ۱۵۵، ج ۷)

روپے کے بدلے میں متاع مجہول کی بیع کے جواز کی توجیہ: کمپنی میں لگے شریک کے حصۂ متاع کی بیع اس لیے ناجائز ہے کہ شریک کا حصۂ متاع مجہول ہے لیکن اس کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ جب صراحت یا فقہاء وہ جہالت مفضیہ بیع ہوتی ہے جو فریقین کے درمیان باعث نزاع ہو کر مانع تسلیم و تسلم ہو جائے، یعنی تسلیم مبیع و ثمن

جو واجب ہے اس سے جو جہالت مانع ہو جائے وہ مفسد بیع ہوتی ہے۔ لیکن یہاں کمپنی کے دستور کے مطابق تسلیم مبیع کی حاجت ہی نہیں پیش آتی تو پھر یہاں نزاع باہمی اور منع تسلیم کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا جس کی وجہ سے بیع فاسد ہو۔ ہدایہ میں ہے

- لأن التسليم والتسلّم واجب بالعقد، و هذه الجهالة مفضية إلى المنازعة، فيمنع التسليم والتسلّم، وكل جهالة هذه صفتها تمنع الجواز، هذا هو الأصل اه. (ص٤، ج٣)
- عنایہ میں ہے: إن محض التمليك لا يبطل بجهالة لعدم الحاجة إلى التسليم اه. (ص٧٨، ج٣)
- ہدایہ میں ہے: إن الجهالة في الإسقاط لا تفضي إلى المنازعة و إن كان في ضمنه التمليك لعدم الحاجة الى التسليم فلا تكون مفسدةً اه. (ص٣٢، ج٣، فصل باب البيع الفاسد)
- فتح القدیر میں ہے: بخلاف التمليك، فإن جهالة المملك فيه تمنع من التسليم فلا تترتب فائدة التصرف عليه، وأما الإسقاط فإن الساقط تلاشى، فلا يحتاج إلى تسليم، فظهر أن المبطل لتمليك المجهول ليس الجهالة، بل عدم القدرة على التسليم، ولهذا جاز بيع قفير من صبرة اه. (ص٣٩، ج٦)
- نیز ہدایہ میں ہے: يجوز بيع الطعام والحبوب مجازفة؛ لأن الجهالة غير مانعة من التسليم والتسلّم فشابه جهالة القيمة اه. (ص ٦٠٥، ج٣)
- ردالمحتار میں ہے: قالوا: لو باعه جميع ما في هذه القرية، أو هذه الدار، والمشتري لا يعلم ما فيها لا يصح لفحش الجهالة. أما لو باعه جميع ما في هذا البيت ..... فإنه يصح؛ لأن الجهالة يسيرة، قال في القنية: إلا إذا كان لا يحتاج معه إلى التسليم والتسلم؛ فإنه يصح بدون معرفة قدر المبيع، كمن أقر أن في يده متاع فلان غصبًا أو وديعة ثم اشتراه جاز، و إن لم يعرف مقداره اه. (رد المحتار ص ٥٢٩، ج ٤)

ان نصوص سے ثابت ہوا کہ جہاں مبیع کے تسلیم و تسلم کی حاجت نہ ہو وہاں جہالت مبیع مفسد بیع نہیں ہوتی۔ اس کا صریح جزئیہ تجارج کا یہ مسئلہ بھی ہے کہ میت نے ترکہ میں کچھ دین نہیں چھوڑا اور جو متاع کیلی یا وزنی چھوڑی ہے اس کی مقدار معلوم نہیں اور ایک وارث نے متاع سے کوئی کیلی یا وزنی چیز لے کر بقیہ ورثہ سے تجارج کر لیا تو یہ تجارج صحیح و درست ہے، حالاں کہ ترکہ سے اپنے حصے کے عوض کچھ لینا بیع ہے اور یہاں مبیع مجہول ہے، کیوں کہ متاع کی مقدار معلوم نہیں۔ ہدایہ میں ہے:

"ولو لم يكن في التركة دين، و أعيانها غير معلومة والتصالح على المكيل والموزون، قيل: لا يجوز؛ لاحتمال الربوا، و قيل يجوز؛ لأنه شبهة الشبهة. ولو كانت التركة غير المكيل والموزون لكنها أعيان غير معلومة، قيل: لا يجوز لكونه بيعًا (و بيع المجهول لا يصح) إذ المصالح عنه عين. والأصح أنه يجوز؛ لأنها لا تفضي إلى المنازعة لقيام المصالح عنه في يد البقية من الورثة اه". (هدايه ص٣٤١، ج ٣، كتاب الصلح، فصل في التخارج)

کفایہ میں ہے:

(قوله: لأنها لا تفضي) و نفس الجهالة غير مانعة لجواز البيع، بل الجهالة المفضية إلى المنازعة مانعة. ألا ترى أنه لو باع قفيزًا من صبرة يجوز البيع مع الجهالة اه. (الكفاية على الهداية المطبوعة

مع الصلح و غيره ص ۴۱۲، ۴۱۳، ج ۷)

(و قيل يجوز لأنه شبهة الشبهة) وهو قول الفقيه أبي جعفر الهندواني، فقال: يجوز هذا الصلح؛ لأنه يحتمل أن لا يكون في التركة من جنس بدل الصلح، وإن كان فيحتمل أن يكون نصيبه أقل من بدل الصلح فكان القول بعدم الجواز مؤدياً إلى اعتبار شبهة الشبهة و هي ساقطة الاعتبار، و في فتاوى قاضي خان رحمه الله تعالى: و الصحيح ما قاله الفقيه أبو جعفر لأن الثابت ههنا شبهة الشبهة وذلك لا يعتبر اه (الكفاية - المطلب عاشر مع الصلح وغيره ص ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ج ۷)

فتاوی رضویہ میں ہے:

"جب (دکانوں کا) یہ کل مبیع بعوض ہندو کے قبضہ میں دے دیا تو حکم نظارت ساقط ہو گیا۔ فإن الهبة بالعوض بيع ابتداء و انتهاء. كما في المختار، و المشتري لا يرفع له حقا فيما يبقى، من النسيء و أمثال المطعوم لا تحتاج إلى التسمية، بل و إلى عدم الاستدار لعدم الحاجة إلى التسليم. في الهندية: هذا بيع لا يحتاج فيه إلى التسليم، و بيع ما لم يعلم البائع والمشتري مقداره إذا كان لا يحتاج فيه إلى التسليم جائز. اه" (ص ۳۵۳، ج ۷، کتاب الفضاء و الدعاوی)

نوائے اشکال روپے کی بیع روپے کے بدلے میں ہو یا متاع (معلوم یا مجہول) کی بیع روپے کے بدلے میں۔ بہر حال مذکورہ توجیہات کے مطابق تسلیم مبیع یا ثمن کے لیے کمپنی میں شرکت شرط ہے، کیوں کہ مبیع یا ثمن کی تسلیم بہر حال کمپنی کے واسطے سے بایں طور ہوگی کہ کمپنی مشتری یا بائع کی وکیل عام ہوگی اور یہ اسی وقت ہوگا جب بائع یا مشتری کمپنی کے شریک یا حصہ دار ہو جائیں جیسا کہ سابق میں واضح کیا گیا۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ روپے یا متاع کی بیع اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ بائع یا مشتری کمپنی میں شرکت کرے گا اور یہ شرط کمپنی کے آئین میں معروف و مشروط ہے، فاسد ہونے کے لیے جو وجہ سے مفسد عقد ہے۔

(۱) یہ بیع بالشرط ہے جو فاسد و باطل ہوتی ہے، کیوں کہ حدیث پاک میں شرط کے ساتھ بیع کرنے سے ممانعت فرمائی گئی ہے، نیز یہ شرط باہمی نزاع کی باعث ہے کہ ایک فریق اسی شرط کی پابندی کا مطالبہ کرے گا اور جس فریق کے خلاف یہ شرط ہوگی وہ اس سے انکار کرے گا اور یہ شرط [illegible] کے حوالے ہے۔

علاوہ ازیں یہ شرط [illegible] ہے کیوں کہ بائع یا مشتری کو مکمل اختیار اور آزادی حاصل ہو کہ وہ چاہیں تو مبیع و ثمن کی تسلیم و تسلم کمپنی میں شرکت کے ساتھ کریں یا بلا شرکت، اور یہاں یہ اختیار و آزادی ایک قانون کے ذریعہ سلب کر دی گئی ہے۔ ہدایہ میں ہے:

"من باع عبداً على أن يعتقه المشتري أو يدبره ..... فالبيع فاسد؛ لأن هذا بيع و شرط و قد نهى النبي صلى الله تعالى عليه و آله وسلم عن بيع و شرط ..... ولأنه يقع بسببه المنازعة فيجري العقد عن مقصوده. اه" (ص ۴۳، ج ۳)

فتح القدیر میں ہے: باع أمة بشرط أن يطأها المشتري، أو أن لا يطأها فسد البيع عند أبي حنيفة ومحمد، لما ذكر من أن مقتضى العقد الإطلاق، وهذا نعين أحد الجائزين اه. (ص ۸۱، ج ۶)

WWW.NAFSEISLAM.COM

ان جزئیات کا مفاد یہی ہے کہ بیع بالشرط درج بالا تین تین وجوہ سے فاسد ہونا جائز ہے۔

(۲) اب عقد بیع کے ساتھ عقد شرکت کو بھی لازم قرار دے دیا گیا ہے تو بیانی الواقع ایک عقد میں دو عقد ہوا، اور یہ بھی فاسد ہونا جائز ہے، چنانچہ ہدایہ میں ہے

"وكذلك (أي: يفسد البيع) لو باع عبدا على أن يستخدمه البائع شهرا، أو دارا على أن يسكنها ..... لأنه لو كان الخدمة والسكنى بمقابلتهما شيء من الثمن يكون إجارة في بيع، ولو كان لا بمقابلتهما يكون إجارة في بيع وقد نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن صفقتين في صفقة. اهـ ملخصا". (ص ۴۴، ج ۳)

اشکال کی پہلی جز کا حل: (الف) بیع کے ساتھ دو شرط اس کے فساد کی باعث ہوتی ہے جو تقاضائے عقد کے خلاف ہو، اور خلاف کی اس میں عاقدین میں سے کسی ایک کو ایسا نفع حاصل ہو جس کے مقابل دوسرے عاقد کو کچھ بھی نہ ملے، یعنی وہ نفع عوض سے خالی ہو یا معقود علیہ اہل استحقاق سے ہو یعنی مبیع ذی عقل و باشعور ہو اور شرط کا نفع اس کے حق میں ہو۔ ہدایہ میں ہے

"ثم جملة الشأن فيه أن يقال: إن كل شرط ..... لا يقتضيه العقد، وفيه منفعة لأحد المتعاقدين، أو للمعقود عليه، وهو من أهل الاستحقاق بعقده، ..... لأنه يفضي إلى المنازعة فيجري العقد عن مقصوده". اهـ (ص ۴۳، ج ۳)

اب اگر یہ شرط اپنے تمام قیود کے ساتھ بایں مفہوم کہ بائع صرف اس حصص میں متحقق ہو تو بیع فاسد ہوگی اور اگر کوئی بھی ایک قید اس شرط سے منتفی ہو تو یہ شرط مفسد عقد نہ ہوگی۔

اب غور فرمائیے! اگر بیع کے ساتھ شرکت کی یہ شرط تقاضائے عقد کے خلاف ہے لیکن نظر دقیق اس رائے سے اتفاق نہیں کرتی۔ کیوں کہ شرکت کے تصحیح کی وجہ میں یہ امر ضرور داخل ہے کہ معروف و معہود ہے کہ حصص کی بیع ہوگی تو اس کے ساتھ شرکت بھی ضرور ہوگی تو عرف کی وجہ سے یہ شرط تقاضائے عقد کے موافق ہوگی۔ اس کی کتب فقہ میں بہت سی نظیریں ہیں اور یہ شرط متعارف یا بالفاظ دیگر تقاضائے عقد کے موافق ہو جانے کی وجہ سے اب عاقدین کے درمیان نزاع کی باعث بھی نہ ہوگی کہ یا عقد بیع تو ہوئی ہے لیکن شرکت نہیں ہوئی ہے تو عقد ہی فاسد ہوا اور اس لحاظ سے بھی یہ شرط عاقدین کے اختیار و آزادی کے منافی بھی نہ ہوئی بلکہ عرف جو عاقدین کی رضا کا مظہر ہے، وہ اس اختیار کلی کا مخصص ہے، یعنی عاقدین نے اپنی رضا سے اپنے لیے تسلیم و تسلم کی ایک صورت کو خاص کر لیا ہے یا اپنے آپ کو پابند کر لیا ہے اور انہیں اس کا بھی اختیار ہے، اس لیے اس پابندی کی ذمہ داری شرط کے سر نہ جائے گی۔

اس تجزیہ سے واضح ہوا کہ شرط جن قیود کے ساتھ مفسد عقد ہوتی ہے، وہ سب یہاں مرتفع ہیں، اس لیے یہاں یہ شرط مفسد عقد نہ ہوگی۔

کتب فقہ میں ایسی شرطوں کے صدہا نظائر موجود ہیں، خود مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ نے ایسی آٹھ مشروط بیعوں کا قدرے تفصیل کے ساتھ اپنے رسالہ مبارکہ النہی والزجر لمن عمد منہی آزر میں تذکرہ کیا ہے۔ (فتاوی رضویہ، ج ۱۷، ص ۲۳ و ۲۴ ملخصاً ص ۲۰۸)

اور آج کے زمانے میں اس کی نظیر گھڑیوں اور برقی پنکھوں میں گارنٹی کی شرط ہے کہ مثلاً چھ ماہ، سال یا دو سال میں مبیع خراب ہو جائے تو مشتری اسے بائع کو واپس کر کے اسی کے بدلے میں نئی گھڑی یا پنکھا حاصل کر لے اور اس سے زیادہ مدت میں کوئی خرابی یا گڑبڑی پیدا ہو تو مثلاً ۵ یا ۷ سال تک اس کی مفت مرمت کی ذمہ داری بائع کے سر ہوگی۔ حضرت صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"شرط ایسی ہے جس پر مسلمانوں کا عام طور سے عمل درآمد ہے۔ جیسے آج کل گھڑیوں میں گارنٹی سال، دو سال کی ہوا کرتی ہے کہ اس مدت میں خراب ہوگی تو درستی کا ذمہ دار بائع ہے۔ ایسی شرط بھی جائز ہے"۔ (بہار شریعت ص ۸۳، ۸۵، حصہ گیارہ، بیع فاسد کا بیان)

کھلی ہوئی بات ہے کہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اس میں احد المتعاقدین کا نفع ہے جو خالی عن العوض ہے لیکن چوں کہ یہ شرط متعارف ہے اس لیے یہ مفضی إلى المنازعة ہوئی، نہ مقتضائے عقد کے خلاف، نہ حدیث کے منافی، نہ شریعت کے مبائن بلکہ بلا انکار نکیر جائز و درست ہے۔ اسی طرح بیع حصص بشرط شرکت بھی متعارف ہونے کی وجہ سے جائز و درست ہے۔ ہدایہ میں ہے:

"كل شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لأحد المتعاقدين، يفسده ..... إلا أن يكون متعارفا، لأن العرف قاض على القياس". اهـ ملخصا". (ص ۴۲، ج ۳)

عنایہ شرح ہدایہ میں ہے:

"و في الأول من القسم الثاني وهو ما كان متعارفا كبيع النعل مع شرط الشراك كذلك (أي جائز البيع ص ۲۰۰) لأن الثابت بالعرف قاض على القياس. لا يقال: فساد البيع شرط ثابت بالحديث، والعرف ليس بقاض عليه، لأنه معدول به عن القياس لخروج المعقود عليه المقصود به وهو قطع المنازعة، والعرف يفي النزاع، فكان موافقا لمعنى الحديث فلم يعد من المواضع التي القياس على ما لا عرف فيه بجامع كونه شرطا والعرف قاض عليه. اهـ". (العناية على هامش الفتح والكفاية ـ ص ۷۷، ج ۶، باب البيع الفاسد، مبحث البيع بالشرط، و مثله في البحر)

(ب) جو شرط مفسد عقد ہوتی ہے اس کا ایک ضابطہ یہ ہے کہ اس کا نفع احد العاقدین کو ملے اور یہاں شرط کا نفع احد العاقدین کو نہیں بلکہ غیر عاقدین کو مل رہا ہے اور وہ غیر یہاں یتیم ہے۔

لہٰذا یہ شرط مفسد عقد نہ ہوگی۔ یہی علامہ شامی مذہب کے مفہوم مخالف کا مفاد ہے جو بجائے خود قابل اعتبار و حجت ہے۔

یوں تو اس بات میں دو قول ہیں: **ایک** یہ کہ شرط اجنبی کے لیے ہو تو بھی بیع فاسد ہوگی، امام قدوری، امام ابن ملک، امام زیلعی اور صاحب خلاصہ کا رجحان یہی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ شرط اجنبی کے لیے ہو تو بیع صحیح ہوگی۔ یہی موقف امام صدر الشہید، امام فقیہ النفس قاضی خاں صاحب ذخیرہ، صاحب ہدایہ، صاحب وقایہ وغیرہم کا ہے، اور اسی کو محقق ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے ترجیح دیا ہے، اور آج کے زمانے میں یہ بے بضاعت حسیر اسی قول پر فتویٰ دینا پسند کرتا ہے۔ اور یہی فقیہ الامت حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کا مختار ہے جیسا کہ بہار شریعت کے درج ذیل مسئلہ سے عیاں ہے۔ آپ رقم طراز ہیں:

"ایک شخص نے اپنے مکان کی کڑیاں دوسرے کی دیوار پر رکھنے کی اجازت مانگی، اس نے اجازت دے دی۔ اس کے بعد مالک دیوار نے اپنا مکان بیچ ڈالا، خریدار اس سے کہتا ہے کہ تم میری دیوار سے کڑیاں اٹھالو، اس کو اٹھانی ہوں گی، یوں ہی مکان کے بیچنے خانہ مالیا ہے اور مشتری اسے بند کرنے کو کہتا ہے تو بند کرا سکتا ہے۔ ہاں اگر بائع نے فروخت کرنے کے وقت یہ شرط کر دی تھی کہ اس کی کڑیاں یا بند خانہ رہے گا تو اب مشتری کو منع کرنے کا حق نہیں رہا۔ درمختار، ردالمحتار"۔ (بہار شریعت ص ۵۵، حصہ ۱۳، قبضہ کی بنا پر فیصلہ)

یہاں بیع کا انعقاد شرط کے ساتھ ہو رہا ہے اور شرط کا نفع عاقدین کے علاوہ ایک تیسرے شخص کو مل رہا ہے۔ فتح القدیر میں ہے:

"ولو كان منفعة الشرط لغير المتعاقدين، كالبيع على أن يقرضه فلانا كذا، فيه اختلاف المشايخ، و قال محمد: كل شيء وقع فيه الشرط على البائع يفسد به البيع إذا شرط على أحنبي فهو باطل، و كل شيء يشترط عليه لا يفسد به إذا شرط على أحنبي فهو جائز، و يخير المشتري إن شاء أجازه بماله، و إن شاء ترك. اهـ". (ص ۸۵، ج ۶)

درمختار میں ہے: ولو شرط أن ينكحها فلان، أو أن يقرضه البائع أو المشتري كذا، فالأظهر الفساد. ذكره أخي زاده. و ظاهر البحر ترجيح الصحة اهـ.

ردالمحتار میں ہے: (قوله: و ظاهر البحر) حيث قال: و خرج أيضا ما إذا شرط منفعة لأجنبي كأن يقرض البائع أجنبيا فالبيع صحيح، كما في الذخيرة عن المنتقى. **و فيها**: و ذكر القدوري: أنه يفسد، كأن يقول البيعك هذا على أن تقرضني، أو تقرض فلانا اهـ. و في الفيضاني عن الاختيار: جواز البيع و بطلان الشرط، و هو الصحيح، و اختار صاحب الهداية تبعا لصاحب الهداية عدم الفساد اهـ. و به جزم في الحاوية. قلت: لكن قد علمت أن ما نفعه الشارع لغير من التعيم للأجنبي صرح به الزيلعي، و به جزم في الفتح، و كذا في الخلاصة كما قدمناه آنفا، والحاصل أنهما قولان في المذهب اهـ. (رد المحتار ص ۱۳۷، ج ۴)

یہاں یہ امر واضح ہے کہ مشتری شرکت پر بھی بیع کرتا ہے اور اس شرط سے بائع کو نفع حاصل کرنا بھی طے کر لیتا ہے۔

اشکال کے دوسرے جز کا حل: (الف) ایک عقد میں دو عقد کی ممانعت کی علت یہ ہے کہ ایک عقد کے ساتھ دوسرے عقد کو مشروط کر دینے کی وجہ سے ایک عاقد کو ایسا نفع مل رہا ہے جو مفضي إلى الربا ہوگا تو عقد میں ایک اور عقد کی شرط گویا ربا کی شرط ہے۔ فتح القدیر میں ہے:

"أما معناه: فقد فسره المصنف بما سمعت، و رواية ابن حبان للحديث موقوفا "الصفقة في الصفقتين ربا" تؤيد تفسير المصنف. اهـ". (ص ۸۱، ج ۶)

اور مسئلہ دائرہ میں عقد شرکت کی شرط غیر عاقدین کے لیے ہے، لہذا یہ مفاد مفضي إلى الربا نہ ہوگا، کیوں کہ مفاد مفضي إلى الربا تو اس وقت ہوتا جب عاقدین میں سے کسی کو شرکت کا یہ نفع ملتا، لہذا اس حیثیت سے بھی یہ عقد فاسد نہ ہوا۔

(ب) نیز عقد شرکت کی یہ شرط متعارف ہے اور تعارف و تعامل کی وجہ سے صفقة في صفقتين ناجائز و فاسد نہیں ہوتا۔

جاتا، بلکہ صحیح ہو جاتا ہے جیسے گھڑیوں اور پنکھوں میں مثلِ مرمت کی شرط عقد بیع کے ساتھ عقد اعارہ کی شرط ہے، لہٰذا صفقۃ فی صفقتین یہاں بھی متحقق ہے لیکن یہاں اس کی صحت کا حکم شرط مذکور کے تعامل کی وجہ سے بالاتفاق ہے تو اسی طرح سے بیع حصص میں شرط کے تعامل کی وجہ سے بالاتفاق عقد جائز ہونا چاہیے۔

(ج) علاوہ ازیں خود شرکت بنفسہ کوئی نفع بھی نہیں ہے، اس لیے یہ شرط بہر حال مفسد عقد نہ ہوگی کہ جب یہ کوئی نفع نہیں تو جس عاقد کے لیے بھی یہ شرط ہو اسے کوئی فضل خالی عن العوض نہ ملا۔

یوں ہی اس کا "صفقۃ فی صفقتین" ہونا بھی بے اثر ہوا، چنانچہ سوال نامے سے منسلک جزئیات میں اس کی صراحت ہے، درمختار میں ہے:

"والظاهر أن الشركة كالمضاربة، لو دفع ألفا، بضعها فرض على أن يعمل بالألف بالشركة بنصفها، والربح بقدر المال مثلا، و آمنا لا كراهة في ذلك لأنه ليس فرضا بعقد". اھ". (ص ۳۵۳، ج ۴، فصل في الشركة الفاسدة)

غور فرمائیے، یہاں مقرض نے ایک شخص کو قرض اس شرط پر دیا ہے کہ وہ اس کے ساتھ عقد شرکت کرے، اگر شرکت بالفعل نفع ہوتی تو یہ "کل قرض جر نفعا" کے عموم میں شامل رہتا۔ یوں ہی یہ عقد قرض کے ساتھ عقد شرکت بھی ہے، لیکن جواز کی وجہ وہی "تبع مباح فی قرض" کا اتفاق ہے اور یہی بات مسئلہ بیع حصص میں پائی جاتی ہے۔ لہٰذا مساواتی حصص کی بیع بہر حال جائز و درست ہے۔

دسواں اشکال اور اس کا حل: میری نگاہ میں یہی آخری اور سب سے قوی اشکال ہے اور وہ ہے فقیہ النظیر، مجدد اعظم، امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کا "مبارک فتویٰ"۔

آپ کے فتوے سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ نے کمپنی میں سرمایہ کاری کو مطلقاً ناجائز قرار دیا ہے اور آپ کی تحقیق بلاشبہ حرف آخر ہوتی ہے، اس لیے اب اس مسئلے میں مزید غور و فکر کی قطعی کوئی گنجائش نہیں معلوم ہوتی۔

میں کہتا ہوں یہ بات اپنی جگہ بلاشبہ حق ہے اور سو فیصد حق ہے، واقعی آپ کی تحقیقات جلیلہ و تنقیحات بدیعہ کی شان رفیع یہی ہے کہ کسی فقیہ کو ان پر اطلاع کے بعد سوائے تسلیم و قبول کے کوئی چارہ کار نہیں رہ جاتا لیکن آپ کی بارگاہ کا ریزہ خوار اور فقہ کا ایک ادنیٰ طالب علم ہونے کی حیثیت سے زمانہ حال میں اختلاف کی صورت میں ہمیں اس جستجو کی ضرور اجازت ہے کہ کہیں اب صورت مسئلہ تبدیل تو نہیں ہو گئی ہے، ہمیں کوئی بھی فیصلہ صادر کرتے ہوئے بہر حال حالات زمانہ کو سامنے رکھنا بہت ضروری ہے اور میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس سے کسی کو بھی اختلاف رائے نہ ہوگا۔ اس لیے اب ہم اس امر کی تحقیق کرتے ہیں کہ فقیہ النظیر کے فتوے کے وقت حالات زمانہ کیا تھے، تو آیئے ہم سب سے پہلے اس فتوے کے الفاظ میں ہی غور کریں۔ آپ رقم طراز ہیں:

"ظاہر ہے کہ حصہ روپوں کا ہے اور وہ اتنے ہی روپوں کو بیچا جائے گا جتنے کا حصہ ہے۔ کم زائد کو بیچا گیا تو ربا اور حرام قطعی ہے اور اگر مساوی ہی کو بیچا گیا تو "صرف" ہے جس میں تقابض بدلین نہ ہوا، یوں حرام ہے۔ پھر حصہ داروں کو جو منافع کا سود دیا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے۔ غرض یہ معاملہ حرام در حرام محض حرام ہے۔

حصص کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں بلکہ اصل روپے جتنے اس کے کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں جتنا اس کا حصہ ہے یا

"منفعت جائزہ، غیر ربا" میں اس کا جتنا حصہ ہے اس پر زکوٰۃ لازم آئے گی"۔ (فتاویٰ رضویہ ص ۱۱۱، ۱۱۲، ج ۷، باب الربوا)

اس فتوے سے یہ افادات حاصل ہوئے:

(۱) **حصہ روپوں کا ہے**۔ یہاں "حصہ" سے مراد وہ روپے ہیں جو حصہ داروں کے ذریعہ کمپنی میں جمع ہیں۔ جیسا کہ افادۂ سادسہ کے تقابل سے عیاں ہے۔ اور "روپوں" سے مراد "چاندی کے انگریزی سکے" ہیں جو ثمن خلقی ہوتے ہیں، کیوں کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے ان کے باہمی تبادلے کو بیع صرف فرمایا ہے اور بیع صرف کا محل صرف ثمن خلقی ہی میں ہوتا ہے۔

(۲) چاندی کے ان روپوں کی بیع روپے کے بدلے میں ایسی ہوگی یا کم وبیش۔ دونوں صورتیں ہیں۔

(۳) اگر روپوں کی بیع باہم مساوات کو ہو کہ ایک طرف روپے زیادہ ہوں اور اس زیادت کے مقابل دوسری طرف کوئی عوض نہ ہو تو یہ ربا اور حرام قطعی ہے۔ اس کی علت یہ ہے کہ روپے وزنی ہیں اور باہم جنس بھی، تو یہاں علت قدر وجنس دونوں موجود ہیں، لہٰذا اس کے باعث روپوں کی باہم کم وبیش بیع ربا فضل کی باعث ہوئی کما قال صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم: الفضۃ بالفضۃ مثلا بمثل، یدا بید وہو الفضل ربوا۔

(۴) روپوں کی بیع روپے کے بدلے میں مساوات کے ساتھ ہو تو یہ بیع شرعاً "عقد صرف" ہوگی کہ عقد صرف نام ہے "ثمن خلقی سے ثمن خلقی کے تبادلے کا" اور اس کی صحت کے لیے یہ لازمی شرط ہے کہ مجلس عقد میں یعنی افتراق ابدان سے پہلے پہلے دونوں عوضوں پر عاقدین کا قبضہ ہو جائے اور یہاں ثمن پر بائع کا قبضہ تو ہو جاتا ہے مگر مبیع پر مشتری کا قبضہ مجلس میں متحقق نہیں ہوتا، اس لیے یہ بھی حرام ہے۔

آپ سے سوال میں یہ دریافت کیا گیا تھا کہ "حصہ دار اپنے حصہ کو بازار بھاؤ سے کمپنی کی دوکان کی معرفت فروخت کر دیتے ہیں، یہاں مشتری کی جگہ پر قبضہ نہیں ہوتا، یہ حصص فریقین عقد الشرع جائز ہیں یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو یہ کس بیع میں داخل ہے؟"

اس کے جواب میں آپ نے جو تصریحات ارشاد فرمائے اس کی تشریح ان چاروں افادات میں کی گئی ہے۔

(۵) حصہ داروں کو جو منافع کا سود دیا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے۔

(۶) "حصص کی قیمت" ثمر ہا کوئی چیز نہیں، یہ تو محض ایک فرضی اور معدوم شئی ہے اور معدوم شئی کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔ یہاں "حصص" سے مراد منظور شدہ سرمائے کے ناقابل تقسیم چھوٹے چھوٹے اجزا ہیں جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا کما مر۔

(۷) حصہ دار کے اصل روپے جتنے کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں اس کا جتنا حصہ ہے یا "منفعت جائزہ غیر ربا" میں اس کا جتنا حصہ ہے اس پر زکوٰۃ لازم آئے گی۔ "منفعت جائزہ غیر ربا" کا لفظ خاص قانونی اور انتہائی جامع ہے اس کا مفاد یہ ہے کہ کمپنی میں سرمایہ کاری سے حاصل ہونے والا نفع دو قسم کا ہے، جائز و ناجائز۔

ناجائز تو وہ نفع ہے جو منافع تجارت کے ایک مخصوص حصے کو قرض دینے پر سود کی شکل میں حاصل ہوتا ہے اور

جائز وہ نفع ہے جو قرض کے ذریعہ نہ حاصل ہو بلکہ تجارت کے ذریعہ حاصل ہو۔

یہ افادات ایسے دور رس نتائج کے حامل ہیں کہ انھیں محسوس کر لینے کے بعد اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے تعمق فکر و نظر

اور کمال علمی کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ ان میں سے دو نتائج یہاں بطور خاص قابل ذکر ہیں:

نتیجۂ اولیٰ: آپ یہ پورا فتویٰ بار بار بغور پڑھ لیجیے، کہیں سے یہ مترشح نہیں ہوگا کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے کمپنی میں شرکت حصص کو حرام یا ناجائز یا گناہ قرار دیا ہے۔ حصہ دار سے روپوں کی خرید و فروخت کو حرام لکھا، منافع تجارت کے محفوظ رکھنے کو قرض دے کر اس سے نفع حاصل کرنے کو سود بتایا ہے۔ لیکن کمپنی میں روپے جمع کر کے براہ راست اس سے شرکت عقد کو حرام کیا، ممنوع بھی نہ فرمایا، حتیٰ کہ پورے فتوے میں ایسا کوئی لفظ بھی نہ استعمال کیا جس سے ممانعت کا ہلکا سا اشارہ ملتا ہو بلکہ آپ نے بڑے اختصار و جامعیت کے ساتھ اس کے جواز کی صراحت فرمائی ہے جیسا کہ افادہ و غیرہ سے عیاں ہوتا ہے۔

اس کی تشریح یہ ہے کہ سوال میں جن حصص کا تذکرہ ہے وہ کمپنی کی وضاحت کے مطابق مساواتی حصص ہیں۔ سوال کے الفاظ یہ ہیں:

"کمپنی کے کارکنان سالانہ یا ششماہی یا سالانہ اس کے نفع و نقصان کا حساب شائع کرتے ہیں اور نفع بھی حصہ رسد تقسیم کرتے ہیں"۔

نفع و نقصان کا حساب مساواتی حصص والوں کے لیے ہی ہوتا ہے کہ یہی کمپنی کے نفع و نقصان میں شریک ہوتے ہیں۔ انہی حصص کے متعلق اعلیٰ حضرت نے یہ فرمایا ہے کہ:

"اصل روپے جتنے ان کے کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں جتنا اس کا حصہ ہے یا منفعت جائز و غیر ربا میں اس کا جتنا حصہ ہے، الخ"۔

اس عبارت میں "اصل روپے" سے مراد توجیہ بالا کے مطابق مساواتی حصص کے روپے ہیں۔ "مال کا حصہ" سے مراد وہ مال تجارت ہے جو حصہ داروں کے اصل روپوں سے خریدا گیا اور اس میں ہر حصہ دار کا حصہ ہوتا ہے۔ "منفعت جائز و غیر ربا" سے مراد اسی مال تجارت سے حاصل ہونے والا نفع ہے۔ تو آخر کار ہو گیا کہ اعلیٰ حضرت، عظیم البرکت علیہ الرحمۃ والرضوان کے نزدیک کمپنی کے مساواتی حصص کے ذریعہ شرکت عقد جائز ہے اور اس کا نفع منفعت جائز و غیر ربا ہے اور اس پر زکوٰۃ بھی لازم ہوگی۔

خدائے پاک کا شکر ہے کہ اس بے بضاعت راقم الحروف نے جن حصص میں شرکت کو جائز کہا ہے اور اسے دلیل سے مع حوالہ و ماخذ ثابت کیا ہے وہ یہی مساواتی حصص ہیں جن میں یہ موقف تو اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کا ہے اور میں نے اسی کا ثبوت فراہم کر کے اسے مزید قوت دی ہے۔

نتیجۂ ثانیہ: حصہ دار اپنے حصے کو بیچ سکتے ہیں یا نہیں۔ اس کو اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے حرام و گناہ قرار دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے زمانے میں چاندی کے روپے کا چلن تھا اور آپ کے جواب سے عیاں یہ ہے کہ کمپنی کے حصص بھی یہی روپے ہوتے تھے۔ تو روپے کے بدلے میں حصص کی بیع کا مطلب یہ ہے کہ "روپے کی بیع روپے کے بدلے میں ہوئی" اب اگر یہ بیع باہم کمی بیشی کے ساتھ ہو تو ربا الفضل کی وجہ سے ناجائز ہوگی اور اگر برابر برابر ہو تو اس وجہ سے ناجائز ہوگی کہ یہ بیع عقد صرف ہے اور عقد صرف میں افتراق ابدان سے پہلے قابض بدلین ضروری ہے جو یہاں مفقود ہے۔

لیکن آج کے زمانے میں روپے کا چلن بالکل بند ہو چکا ہے اور اس کی جگہ کاغذ کے نوٹ نے لے لی ہے، جس کے بارے میں خود اعلیٰ حضرت ہی کی تحقیق انیق یہ ہے کہ نوٹ ثمن خلقی نہیں بلکہ ثمن اصطلاحی ہیں، ان کی بیع باہم کم و بیش جائز ہے،

اور یہ بیع عقد صرف نہیں، ان میں تقابض بدلین بھی ضروری نہیں بلکہ فقط احد البدلین کافی ہے، نیز یہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ان کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے اور یہ متاع ہو جاتے ہیں۔ ان تمام مسائل کی تفصیل جمیل وتحقیق جلیل فتاوی رضویہ جلد ہفتم کے متعدد فتاوی، نیز آپ کے رسالہ مبارکہ کفل الفقیہ الفاہم فی احکام قرطاس الدراہم میں موجود ہے اور آج پوری دنیا میں کسی کو اس سے اختلاف نہیں حتی کہ دیوبندیوں نے بھی اپنے مطابع العالم سے بغاوت اور انحراف کر کے اس باب میں علماے اہل سنت سے اتفاق رائے کر لیا ہے۔ جب حالات اس قدر تبدیل ہو چکے ہیں تو کیا اب بھی احکام میں تبدیلی نہیں ہوگی؟ ہوگی اور ضرور ہوگی۔ غور فرمایئے۔

● اعلی حضرت کے زمانے میں بیع حصص کی شکل یہ تھی کہ روپے کی بیع روپے کے بدلے میں ہوتی تھی جو باہم قدر و جنس میں مشترک ہیں۔ اس لیے تفاضل کے ساتھ ان کی بیع ربا الفضل کی وجہ سے ناجائز تھی لہذا ناجائز تھی لیکن آج بیع حصص کی شکل یہ ہے کہ نوٹ کی بیع نوٹ کے بدلے میں ہوتی ہے اور ان میں تفاضل بالاتفاق جائز ہے کیونکہ یہ نہ تو باہم قدر میں مشترک ہیں، اور نہ ہی یہاں ربا الفضل کا تحقق۔

● روپے ثمن خلقی ہیں، اس لیے باہم ان کی بیع صرف ہوگی جس کی صحت کے لیے تقابض بدلین ضروری، لہذا مساوات کے ساتھ بیع حصص اعلی حضرت علیہ الرحمہ کے عہد میں اس لیے ناجائز ہوئی کہ مشتری کا مبیع پر قبضہ متحقق نہ تھا یعنی تقابض بدلین کی شرط مفقود تھی اور آج کے زمانے میں جب "بیع الوثیقہ بالوثیقہ" عقد صرف نہیں ہے، کیوں کہ عقد صرف اثمان خلقیہ کے ساتھ خاص ہے اور یہ ثمن اصطلاحی ہیں، لہذا اس عقد کی صحت کے لیے تقابض بدلین ضروری نہ ہوا، بلکہ ایک طرف سے بھی قبضہ کافی ہے اور بیع حصص میں کم از کم مبیع کا ثمن پر قبضہ ضرور ہو جاتا ہے، اس لیے اب بیع حصص جائز ہے۔

یہاں یہ امر واضح رہے کہ کمپنیوں کے آئین میں بارہا ترمیم ہوئی ہے، آج کے زمانے میں ۱۹۵۶ء کا ترمیم شدہ قانون جاری ہے جس کے مطابق کمپنی اپنے حصہ داروں کی وکیل عام ہوتی ہے جس کے عموم میں وکالت قبض بھی داخل ہے لیکن اعلی حضرت علیہ الرحمہ کے عہد میں یعنی ۱۹۵۶ء سے پہلے کا قانون ایسا نہ تھا، ہو سکتا ہے اس زمانے میں کمپنی کی حیثیت صرف وکیل بیع وشراء کی ہو، وکیل عام کی نہ ہو، اور سوال میں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے جس سے یہ سمجھا جائے کہ اس زمانے میں بھی کمپنی کی حیثیت وکیل عام کی تھی۔ اس لیے اعلی حضرت علیہ الرحمہ کے عہد کے لیے یہ توجیہ نہیں کی جا سکتی کہ مبیع پر کمپنی کے قبضہ کی وجہ سے تقابض بدلین ہو گیا تھا، نہ صرف یہ بلکہ اس صورت میں بھی عقد ناجائز ہوگا کیونکہ کمپنی کا قبضہ مشتری کی وکیل عام ہے۔ نیز یہ امر مسلمات سے ہے کہ مفتی کا جواب سوال کے مطابق ہوتا ہے، خود مجدد اعظم فرماتے ہیں: "دار الافتا دار القضا نہیں، یہاں کوئی تحقیق واقعہ نہیں ہوتی۔ صورت سوال پر جواب دیا جاتا ہے"۔ (فتاوی رضویہ ص ۲۸۲، ج ۷)

"علماے کرام نے ہمیں حکم دیا ہے کہ جس عقد کا سوال میں ذکر ہوا سے صحت پر محمول کر کے جواب دیا جائے"۔ (ایضا ص ۲۸۳، ج ۷) "مفتی اسی پر فتوی دے گا جو اس کے سامنے پیش کیا جائے گا"۔ (ایضا ص ۲۸۳، ج ۷) اور سوال میں کمپنی کے نظام کار کی جو تفصیل مرقوم ہے اس میں کمپنی کے وکیل قبض ہونے کی کوئی صراحت یا اشارہ نہیں ہے، اس لیے اس سوال کا جواب بس یہی تھا کہ یہ عقد ناجائز ہے کیوں کہ تقابض بدلین نہ ہوا۔ لیکن آج جب کمپنی کے آئین سے یہ شہادت فراہم ہو چکی ہے کہ وہ اپنے حصہ داروں کی وکیل قبض بھی ہوتی ہے تو اب تقابض بدلین نہ پائے جانے کی قباحت مرتفع ہو گئی۔ مختصر یہ کہ فتاوی رضویہ کے سوال کی رو سے کمپنی وکیل قبض نہ تھی اور مجلس شرعی کے سوال کی رو سے وکیل قبض ہے، بالفاظ دیگر کل

صورت مسئلہ کچھ اور تھی، اور آج کچھ اور ہے، لہذا حکم میں اختلاف یا تبدیلی لازمی ہے۔

علاوہ ازیں آج یہ حیلہ بھی جاری ہو سکتا ہے کہ عاقدین ثمن والے نوٹ کو متعین کر کے اور متاع بنا کر اسے مبیع قرار دے دیں اور کمپنی کے قبضے میں جو نوٹ ہے اسے ثمن ٹھہرالیں تو یہ ادھار بیع ہوگی، جو بلاشبہ جائز ہے لیکن روپے والے مسئلہ میں یہ حیلہ ممکن نہ ہوگا، کیوں کہ روپے ثمن خلقی ہیں، نہ انھیں متعین کیا جا سکتا ہے، نہ ان کی ثمنیت باطل ہوگی، نہ وہ کبھی متاع ہوں گے۔ لہذا اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے عہد میں اس حیلے سے بھی بیع حصص کو جائز نہیں قرار دیا جا سکتا تھا اور آج اس میں کوئی دشواری نہیں۔

یہی وہ متعدد فروق ہیں جن کے باعث آج کے زمانے میں توبیع حصص جائز ہے لیکن مجدد اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے عہد میں ناجائز تھی۔ اور بلاریب یہ فروق حالات زمانہ کے تغیر کی وجہ سے ہی رونما ہوئے۔ ع

ہیں نقاوت رہ از کجاست تا بہ کجا

ہاں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے قرض پر نفع کو سود ناجائز قرار دیا ہے، اس سے ہم بھی سرمو انحراف نہیں کرتے۔

آپ نے کمپنی کے جاری شدہ حصص کو بے قیمت مانا ہے، ہم بھی اس کی تصدیق کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی اس سے یہ بھی عیاں ہو گیا کہ کمپنی قرض دے کر نفع وصول کرے تو اس سے مساواتی حصص کی شرکت پر کوئی اثر نہ پڑے گا ورنہ اعلیٰ حضرت اسے ضرور ذکر فرماتے۔

اس تشریح و تجزیہ سے یہ امور منقح ہو کر سامنے آئے:

(۱) مجدد اعظم علیہ الرحمہ کے نزدیک مساواتی حصص کے ذریعہ کمپنی کی شرکت جائز ہے، اس سے حاصل شدہ نفع حلال ہے، حتی کہ اس پر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی۔

(۲) ان حصص کی بیع و شراء روپوں کی بیع نوٹ کے بدلے میں ہو یا متاع کی بیع نوٹ کے بدلے میں ہو تو یہ بھی اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے نزدیک جائز ہے۔

لہذا آج کے حالات میں بیع حصص کے عدم جواز پر اعلیٰ حضرت کے فتویٰ سے استناد بجا نہیں۔

ہمارے اس جائزہ اور تجزیہ سے یہ بات منقح ہو کر سامنے آگئی کہ مساواتی حصص کے ذریعہ کمپنی میں شرکت جائز اور درست ہے اور اب میری نگاہ میں کمپنی کے نظام کار میں کوئی ایسا مفسدہ باقی نہیں رہ جاتا جو اس کے جواز کی راہ میں حائل ہو یا اسے اشکال کا نام دیا جا سکے، بادی النظر میں کچھ شبہات پردۂ ذہن پر ابھر کر آ سکتے ہیں لیکن وہ شبہات ایسے ہی ہوں گے جو تھوڑی سی توجہ سے خود بخود ان شاء اللہ تعالیٰ زائل ہو جائیں گے۔ اس لیے ہم اپنی عنان فکر اب شرکت عنان کے دوسرے تشنہ طلب مسائل کی طرف موڑتے ہیں۔

اجرائے حصص کے اقسام و احکام: اب تک کی بحث سے صرف یہ بات ابھی صاف ہوئی ہے کہ مساواتی حصص کے ذریعہ شرکت جائز ہے لیکن یہ حصص کیا اپنے اجرا کے تمام اقسام کے ساتھ جائز ہیں یا یہ جواز صرف بعض اقسام کے ساتھ خاص ہے؟ یہ تشریح طلب ہے۔

آپ سب سے پہلے اجرائے حصص کے اقسام کا ایک تعارف ملاحظہ کیجیے۔ جدید طریقہ تجارت میں ہے:

حصص کا اجرا (Issue of Shares)

ایک مشترکہ سرمایہ کمپنی کے حصص تین طرح سے جاری کیے جاسکتے ہیں:

(۱) حصص کو عام قیمت پر جاری کرنا (Issue of Shares at par)

(۲) حصص کو گراں قدر پر جاری کرنا (Issue of Shares at a Promium)

(۳) حصص کو چھوٹ پر جاری کرنا (Issue of Shares at a Discount)

حصص کا عام قیمت پر اجرا: جب حصص کو ان کی قیمت پر جاری کیا جاتا ہے تو وہ حصص کا عام قیمت پر اجرا یا مساوات (At Par) کہلاتا ہے۔ مثلاً ایک دس روپیہ کا حصہ دس روپیہ میں جاری کیا جائے یا سو روپیہ کا حصہ سو روپیہ میں جاری کیا جائے۔

حصص کا گراں قدر پر اجرا: عام طور پر جن کمپنیوں کی شہرت سرمایہ بازار میں اچھی ہوتی ہے، ان کے حصص اس قیمت سے زیادہ پر جاری کیے جاسکتے ہیں، جب حصص کو مساوات یا عام قیمت سے زیادہ پر جاری کیا جاتا ہے تو اس کو گراں قدر پر اجرا کہتے ہیں، یعنی حصص پر طبع شدہ رقم سے زیادہ جو رقم کمپنی طلب کرے گی وہ گراں قدر کہلائے گی۔ مثلاً اگر ۱۰۰ روپیہ کا حصہ کمپنی ۱۰۵ روپیہ میں جاری کرے تو پانچ روپیہ گراں قدر یا پریمیم ہوگا۔ حصص کو گراں قدر پر جاری کرنے سے متعلق کوئی پابندی نہیں ہے۔ مگر اس کو گراں قدر رقم کے استعمال پر چند پابندیاں عائد ہوتی ہیں۔ مثلاً یہ رقم ممبران کو بونس حصص جاری کرنے، ابتدائی اخراجات (Preliminary Exponses) کو گھٹانے، حصص اور ڈیبنچرس کو جاری کرنے کے اخراجات اور کمیشن کو کھاتوں میں سے ختم کرنے یا ترجیحی حصص اور ڈیبنچرس پر گراں قدر ادائیگی کے لیے استعمال ہوسکتی ہے۔

حصص کا چھوٹ پر اجرا: جب کمپنی کے حصص کی قدر سرمایہ بازار میں گر جاتی ہے تو اس وقت کمپنی کو حصص اصل قیمت پر جاری کرنے میں خاص دشواری ہوجاتی ہے۔ اس لیے ورکاروں (Investors) کو ترغیب دینے کے لیے کمپنی اپنے حصص کو چھپی ہوئی قیمت سے کم میں جاری کرتی ہے، اس کو تخفیف یا کٹوتی یا چھوٹ (Discount) کہتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی کمپنی سو روپیہ کا حصہ ۹۵ روپیہ میں جاری کرے تو ۵ روپیہ کا یہ فرق جو چھوٹ کی وجہ سے ہوا "نقصان" (Issue of Shares Discount) کہلاتا ہے۔ (جدید طریقہ تجارت ص ۱۹۲، ۱۹۳)

اجرائے حصص کے اقسام کے مطالعہ سے ان میں کوئی شرعی قباحت نظر نہیں آتی، کیوں کہ جیسا کہ پہلے ثابت کیا جاچکا ہے۔ کمپنی سے براہ راست حصص کا حصول شرکت ہے تو اگر مثلاً دس روپے کے حصص کو دس روپے میں ہی حاصل کیا جائے تو یہ شرکت دس روپے میں ہوگی اور اگر دس روپے کے حصص کو مثلاً بیس روپے میں حاصل کیا جائے تو یہ بیس روپے میں شرکت ہوگی اور اگر بالفرض دس روپے کے حصص کو آٹھ روپے میں ہی حاصل کیا جائے تو یہ صرف آٹھ روپے میں شرکت ہوگی، یعنی حصص کو مساوی قیمت پر حاصل کیا جائے یا کم وبیش پر، بہر حال وہ شرکت ہی ہوگی اور ہر شخص کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ جتنے روپے کے ذریعہ کمپنی میں شرکت کرنا چاہے، اتنے ہی روپے میں شرکت کرے، البتہ وہ روپے اسٹاد حصص میں چھپی ہوئی مقدار میں ہونے چاہیے۔

ایک محظور: ہاں اگر کوئی محظور یہاں وارد ہوسکتا ہے تو وہ یہ کہ شرکت تو حصہ دار کی واقعی اتنے ہی روپوں

میں ہوگی جتنے روپے اس نے جمع کیے ہیں لیکن اس کو نفع صرف حصص کی مقررہ مقدار کے تناسب سے ملے گا، یعنی دس روپے والا حصہ کوئی بیس روپے میں حاصل کرے تو اسے نفع میں بیس روپے کے حساب سے نہیں شریک کیا جائے گا بلکہ صرف دس روپے کے ہی حساب سے وہ نفع کا حق دار ہوگا۔

رفع حظر : لیکن اس میں بھی کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا کیوں کہ جب کمپنی کے آئین میں یہ شرط متعارف ہے کہ گراں قدر والے حصص میں اضافی روپوں پر نفع نہیں ملے گا تو اس کے جانتے ہوئے گراں قدر حصص کے حصول کا مطلب یہ ہوا کہ حصہ دار صرف دس روپے ہی نفع میں شرکت کے لیے دے رہا ہے۔ علاوہ ازیں بیس روپے میں سے صرف دس روپے نفع دینے کی شرط ایک منصفانہ مصلحت کے پیش نظر ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ حصہ دار کے اضافی دس روپے استحقاق نفع کے لحاظ سے قطعی غیر ملحوظ نہیں ہوتے، بلکہ نفع میں ان کا بھی لحاظ رہتا ہے۔

ہمیں باوثوق ذرائع سے معلوم ہے کہ حصہ داروں کو کمپنی اپنے حصص زائد قیمت کے ساتھ جاری کرتی ہے تو انہیں نفع بھی زیادہ دیتی ہے، ایسا نہیں ہے کہ اضافی قیمت کا نفع بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہو۔

لہٰذا مساوی حصص کا اجراء ان کی مساوی قیمت پر بھی جائز ہے اور اس سے گراں اور کم قیمت پر بھی۔ ھذا ما عندی والعلم بالحق عند ربی وتفضل من فضل اللہ یؤتیہ من یشاء وھو ذو الفضل العظیم۔

●●●●●●●●

مقالہ - ۵

از : مولانا مفتی مطیع الرحمن رضوی مظفر پوری

آج کی "مشترک سرمایہ کمپنیاں" مسلمانوں کے درمیان ماضی قریب کی ایک نو پید کاروباری صورتیں ہیں کہ تیرہویں صدی ہجری کے مشہور ترین عالم مفتی علامہ ابن عابدین شامی کی تصنیفات میں بھی اس کا کوئی ذکر موجود نہیں۔ البتہ چودہویں صدی ہجری میں پوری دنیائے اسلام کے سب سے بڑے فقیہ اور مجتہد شخصیت امام احمد رضا کے فتاوی میں دو ایک مقام پر ضمناً اور ایک مقام پر اختصار کے ساتھ کچھ سوالات اس کی دو ایک صورتوں کا نشان ملتا ہے۔

اس بات پر عقل و نقل دونوں کا اتفاق ہے کہ کسی بھی نو پید مسئلہ کا شرعی حکم متعین کرنے کے لیے پہلے اس کا تجزیہ و تحلیل کر کے تمام تفصیلات سے ماہرین مسئلہ کو صحیح طور پر باخبر معلوم کیا جائے، پھر شرعی اصول و ضوابط کی روشنی میں کتب فقہ میں مذکور کسی مسئلہ سے تطابق کر کے اس کا حکم واضح کیا جائے۔

سوال نامہ میں "جدید طریقہ تنظیم و طریقہ تجارت" اور "کمپنی میں سرمایہ کاری" کے حوالوں سے جو تفصیلات نقل کی گئی ہیں اور ان کو سامنے رکھ کر "مشترک سرمایہ کمپنی" کا جو خاکہ "خلاصہ مطالب" کے عنوان سے تیار کیا گیا ہے وہ یہ ہے:

(۱) کمپنی ایک غیر متنفر و ناقابل مس، مصنوعی شخص ہے جس کا اپنے شرکا سے الگ محض قانونی وجود ہوتا ہے۔

(۲) کمپنی کا علاحدہ قانونی وجود ہونے کی وجہ سے وہ خود اپنے نام معاہدے کرتی اور جائداد و اثاثہ جات خریدتی ہے اور وہی تمام اسباب و املاک کی مالک بھی ہوتی ہے۔

(۳) حصہ داروں کے آنے، جانے، مرنے، پاگل ہونے، اپنا حصہ دوسرے کے نام منتقل کرانے سے کمپنی کی حیات پر کوئی اثر نہیں پڑتا وہ بہر حال موجود رہتی ہے۔

(۴) کمپنی میں سرمایہ کاری بہت سے فوائد کے ساتھ نقصانات سے بھی دوچار کرتی ہے لیکن نقصانات کے خطرات کم پیش آتے ہیں اور ایسے خطرات کسی بھی تجارت کے ساتھ پائے جاسکتے ہیں۔ بعضھا اکثر من بعض۔

(۵) سال میں ایک دفعہ تمام شرکاء اور کارکنوں کا ایک عام اجلاس ہوتا ہے جس میں کمپنی کے نفع، نقصان وغیرہ کی تمام تفصیلات پیش کی جاتی ہیں۔

(۶) کمپنی کے قیام کے سلسلے میں جو ابتدائی اخراجات ہوتے ہیں مثلاً کورٹ کی فیس، کاغذات جمع کرنے کی فیس، ٹکٹ وغیرہ، یہ اخراجات تمام شرکا کی جمع شدہ رقم سے چند برسوں میں ایک تناسب سے وضع کر لیے جاتے ہیں۔

(۷) ترجیحی حصص والے شرکا صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں، نقصان میں نہیں اور انھیں ایک طے شدہ درجے پر حال نفع دیا جاتا ہے۔ خواہ کمپنی نفع میں ہو یا نقصان میں۔

(۸) مساواتی حصص کے شرکاء اپنے حصص کے تناسب کے لحاظ سے نفع و نقصانات دونوں میں شریک ہوتے ہیں۔ انھیں نفع صرف اسی صورت میں دیا جاتا ہے جب کمپنی کا کاروبار نفع میں چل رہا ہو۔

(۹) کمپنی اپنے حصص کے ساتھ قرض تمسکات بھی جاری کرتی ہے، جسے شرکا کو لازمی طور پر لینا پڑتا ہے، اگر وہ ایسا نہ چاہیں تو واپسی کی درخواست دے سکتے ہیں۔ کمپنی سرمایہ قرض پر ایک طے شدہ درجے سود بھی ادا کرتی ہے، یعنی حصص کے ساتھ سودی قرض دینا ایک لازمی شرط ہے۔

(۱۰) کمپنی حصص سے الگ تھلگ قرض تمسکات کے ذریعہ بھی قرض وصول کرتی ہے جس پر وہ ایک مقررہ شرح کے مطابق اپنے قرض خواہوں کو سود دیتی ہے، چاہے کمپنی کو نفع ہو یا نقصان۔

(۱۱) کمپنی سرمایہ حصص اور سرمایہ قرض کے لیے جو سرٹیفکیٹ (اسناد) اور تمسکات جاری کرتی ہے وہ بیچے اور خریدے جاسکتے ہیں۔

(۱۲) کمپنی اپنے حصص اور قرض تمسکات بیچنے کے لیے حصص بازار کے دلالوں کی مدد لیتی ہے اور ان دلالوں کو فروخت کیے ہوئے حصص پر کمیشن بھی دیتی ہے۔

(۱۳) کمپنی اپنے کم از کم حصص کی فروخت کے لیے حصص فروشندہ ایجنٹ سے ایک معاہدہ کرتی ہے جس کے مطابق ایجنٹ اس بات کی گارنٹی لیتا ہے کہ وہ فروخت کے لیے پیش کیے ہوئے حصص اور قرض تمسکات خرید لے گا۔ اس گارنٹی کے عوض میں اس کو بھی کمیشن دیا جاتا ہے۔

(۱۴) کمپنی کے حصہ داروں سے کمپنی کے قرضوں کے لیے اتنے ہی روپے کسی وقت وصول کیے جاسکتے ہیں جتنے اس کے خریدے ہوئے حصوں پر ادا نہیں کیے گئے، اسے شرکا کی محدود ذمہ داری سے موسوم کیا جاتا ہے۔

(۱۵) وقت مقررہ پر قسطوں کی پوری رقم ادا نہ ہونے کی صورت میں جمع شدہ رقم کمپنی ضبط کر لیتی ہے جو اس کی ملکیت ہو جاتی ہے۔ البتہ ضبط کرنے سے پہلے حصہ دار کو ادائیگی کے لیے مزید ایک موقع دیا جاتا ہے اور جو شریک ادا نہ کیے بقایا کی صورت میں جمع شدہ رقم سے از خود کمپنی کے حق میں دست بردار ہو جائے اسے کمپنی کچھ معاوضہ بھی دے سکتی ہے۔

(۱۶) کمپنی کو بہت حد تک انکم ٹیکس سے چھوٹ ملتی ہے جس کا فائدہ شرکا کے حصے میں آتا ہے۔

میرا خیال ہے کہ خلاصہ مطالب کے ذیل میں درج ذیل باتوں کو بھی آنا چاہیے:

(۱) منافع یا تو فی حصہ یا کل سرمایہ کی ایک مقررہ فی صدی کی شکل میں دیا جاتا ہے۔ (سوال نامہ)

(۲) کمپنی درخواست کے ساتھ حصص کی تحریر شدہ رقم کا کم از کم پانچ فی صد طلب کرتی ہے جن کی درخواست نامنظور ہوتی ہے، اگر ان کو یہ رقم ایک سو بیس دن کے اندر ادا نہ کرے تو چھ فی صدی سود کے ساتھ واپس کرتی ہے۔ (سوال نامہ)

(۳) کمپنی اپنے ممبران سے حصص کی رقم قسط وار وصول کرتی ہے۔ (سوال نامہ)

(۴) کبھی حصص پر طبع شدہ رقم سے زیادہ رقم بھی طلب کی جاتی ہے جس کو "گراں قدر اجرا" کہتے ہیں اور کبھی کم رقم طلب کی جاتی ہے جس کو "تخفیف" کہتے ہیں۔ (سوال نامہ)

بہر کیف "مشترک سرمایہ کمپنی" اپنے ظاہر کے اعتبار سے کتب فقہ میں مذکور کاروبار کی ایک شکل "شرکت" سے مشابہ ہے، جیسا کہ سوال نامہ میں بھی یہی خیال ظاہر کیا گیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"یہ کوئی نیا روزگار نہیں ہے بلکہ کاروبار میں شرکت کی ایک جدید ترقی یافتہ شکل ہے.....

شرکت کے ساتھ کاروبار کرنے کا طریقہ بہت پرانا ہے، مذہب اسلام نے بھی بڑی فراخ دلی کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے"۔ الخ (سوال نامہ)

اس لیے آیئے پہلے اسلام میں مشترک جائز کاروبار کا جائزہ لیں۔ (اس کے بعد شرکت کے معنی و اقسام کا بیان ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو **مقالہ ۴** کی عبارتیں زیر بیان شرکت کے اقسام)

"مشترک سرمایہ کمپنی" کے تعارف سے واضح ہے کہ یہ شرکت "شرکت مفاوضہ" نہیں ہے۔ اس لیے اگر یہ "شرکت" ہوگی تو "شرکت عنان" ہی ہوگی۔

لہٰذا ہمیں "مشترک سرمایہ کمپنی" اور "شرکت عنان" ہی کے تعلق پر غور کرنا ہوگا۔

"مشترک سرمایہ کمپنی" میں چوں کہ دو طرح کے شرکا ہوتے ہیں (۱) ترجیحی حصص کے شرکا (۲) مساواتی حصص کے شرکا۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہر ایک کو الگ الگ طور پر شرکت عنان کے پیمانے سے ناپیں۔

(۱) کمپنی کے تفصیلی تعارف اور اس کے اجمالی خاکہ سے واضح ہے کہ ترجیحی حصص کے ممبران صرف منافع کے حق دار ہوتے ہیں، نقصان کے ذمہ دار نہیں ہوتے۔ اس کے برخلاف اسلامی شرکت اصل و نفع دونوں میں اشتراک کا نام ہے، جیسا کہ گذشتہ سطور میں تنویر الابصار و درمختار کے حوالے سے گزر چکا ہے۔

اس لیے "مشترک سرمایہ کمپنی" میں ترجیحی حصص کے ممبران کی شرکت شرکت عنان کے طور پر بھی نہیں، بلکہ اگر یہ ممبران کمپنی کے نقصان میں بھی شریک ہوتے تو بھی ان کی شرکت شرعی دائرے میں نہیں ہوتی۔ کیوں کہ کسی شریک کے لیے نقصان میں شرکت کے باوجود نفع کی مقدار متعین کر دینا شرعی شرکت کا منافی ہے۔

تنویر الابصار و درمختار میں ہے: وتفسد باشتراط دراهم مسماة من الربح لأحدهما كما مر. (ج ۲، ص ۲۷۶، بر حاشیہ رد المحتار)

فتاوی بزازیہ میں ہے: و تبطل باشتراط عشرة لأحدهما (ج ۶، ص ۲۲۶، بر حاشیہ فتاوی عالمگیری)

فتاوی ہندیہ میں ہے: و تبطل باشتراط ربح عشرة لأحدهما (ج ۲، ص ۳۳۵)

اب ترجیحی حصص کے ممبران کی جمع کردہ رقم یا تو کمپنی کے لیے ہبہ مانی جائے یا عاریت یا پھر قرض۔

یہ بات تو دن کے اجالے کی طرح روشن ہے کہ وہ رقم کمپنی کو ہبہ نہیں ہوتی ہے تو لازمی طور پر عاریت ہوگی یا قرض۔ اگر عاریت مانی جائے تو اسے بعینہ باقی رکھ کر اس سے انتفاع کیا جانا چاہیے تھا جب کہ وہ رقم بعینہ باقی نہیں رہتی ہے اور نہ ہی کمپنی اور ترجیحی حصص کے ممبران کا یہ منشا و مقصود ہوتا ہے کہ رقم بعینہ باقی رکھ کر اس سے انتفاع کیا جائے۔

اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ان کا منشا یہی ہوتا ہے تو بھی وہ عاریت قرض کی صورت میں تبدیل ہو جاتی ہے، کیوں کہ وہ رقم بعینہ باقی نہیں رہتی ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"شرطها كون العين قائما للانتفاع به بدون هلاكه فلو لم يكن فلا تصح إعارته كذا في الدانع. قال الحاكم الشهيد في الكافي والعارية الشرعية والقانونية في الفلوس قرض". (ج ۴، ص ۳۶۳)

علامہ ابن ہمام نے فلوس (اس رقم کو جو منافع کی متعین مقدار پر شرکت کے لیے جمع کی جائے) قرض بتایا ہے۔ فتح القدیر میں ہے:

"فعساه لا يخرج إلا قدر المسمى فيكون الشرط جميع الربح لأحدهما على ذلك القدر و الشرط لأحدهما يصير العقد على الشركة إلى قرض لو بضاعة على ما تقدم". (ج ۵، ص ۴۰۲)

اور قرض پر منافع کی شرط فاسد ہوتا ہے۔ حدیث پاک میں ہے: "كل قرض جر منفعة فهو ربو"۔

تو ترجیحی حصص کے ممبران کا منافع کے ہم پر کمپنی سے متعین رقم لینا بلا شبہ سود لینا اور کمپنی کا ان ممبران کو متعینہ رقم ادا کرنا سود دینا ہے۔

اس لیے کسی کمپنی کا ترجیحی حصص کے ممبران مقرر کرنا اور لوگوں کا ترجیحی حصص میں شامل ہونا قطعاً حرام ہوگا۔

(۲) مساواتی حصص کے ممبران چوں کہ اصل، نفع و نقصان میں شریک ہوتے ہیں اور کسی کے لیے منافع کی مقدار متعین نہیں ہوتی ہے، اس لیے اگر ترجیحی حصص کے ممبران نہ ہوتے صرف مساواتی حصص کے ممبران ہوتے تو کمپنی کے آغاز کار میں ان کی شرکت "شرکت عنان" ہوتی۔

مگر سوال نامہ میں مذکور کمپنی کے مقرر کردہ اصولوں سے واضح ہے کہ

(الف) شرکت اوراق کے حصص کی قیمت وصول ہونے کے بعد ہی ہوتی ہے اور اتنی رقوم پورے حصص کے ساتھ جمع کی ہوئی رقم کے مجموعہ سے کاروبار کا آغاز ہوتا ہے، پھر جوں جوں کاروبار کو وسیع کرنا ہوتا ہے بقیہ قسطیں طلب کی جاتی ہیں، جیسا کہ سوال نامہ میں مندرج ہے۔ اب اگر ترجیحی حصص کے ممبران کمپنی کے حصص میں شریک نہ ہوتے تو ادا شدہ سرمایہ میں ابتداءً مساواتی حصص کے ممبران کی شرکت ہو جاتی اور بقیہ قسطوں میں ابھی شرکت نہ ہوتی، پھر جوں جوں بقیہ قسطیں ادا کی جاتیں جدید شرکتیں ہوتی جاتیں، جن کی قسطیں باقی رہ جاتیں ان کی شرکت نہ ہو پاتی خواہ بعد میں بقیہ قسطیں وہ ادا کر دیتے۔

البحر الرائق میں ہے:

"قال في القنية: عقدا شركة عنان بالدنانير و رأس مال أحدهما غائب لا تصح ولو دفعه بعد الافتراق عن المجلس لبشري الشريك بالمالين على ذلك العقد لعقد الشركة بالدفع اهـ. وفي الذخيرة: لا تصح بمال غائب أو دين لا بد من أن يكون المال حاضرا مقاوضة كانت أو عنانا و أراد عند عقد الشركة

لا عند عقد الشركة فإنه لو لم يوجد عند عقدها تجوز ألا ترى أنه لو دفع إلى رجل ألفا. قال: اخرج مثلها فاشتر بها وبع والحاصل بيننا أنصافا ولم يكن المال حاضرا وقت الشركة فرهن المأمور على أنه فعل ذلك و أحضر المال وقت الشراء جاز". اھ. (ج ۵، ص ۱۷۳)

کنز الدقائق حاشیہ البحر الرائق میں ہے:

"(قوله تنعقد الشركة بالدفع) ظاهره أنها تنعقد بالدفع بعد فسادها بالافتراق بلا دفع و ظاهر ما يأتي عن البزازية يفيد جوازها موقوفا على إحضار المال وقت الشراء، تأمل. والذي في الفتح موافق لما في البزازية فإنه قال ولم يشترط حضور المال وقت العقد وهو صحيح، بل الشرط وجوده وقت الشراء، ثم ذكر مسألة ما لو دفع إلى رجل ألفا وقال اخرج مثلها". (ج ۵، ص ۷۵)

رد المحتار میں ہے:

"(قوله بلا تصح بمال غائب) بل لا بد من كونه حاضرا والمراد حضوره عند عقد الشراء لا عند الشركة فإنه لو لم يوجد عند عقدها يجوز الخ". (ص ۳۷۳، ج ۳)

لہذا بعد میں جو لوگ اپنی قسطیں ادا کرتے ان کا ابتداءً جمع کردہ راس المال اور اس سے حاصل شدہ منافع کی رقم کمپنی کے پاس امانت ہوتی جس کا واپس کرنا کمپنی کے ذمہ واجب ہوتا۔ کنز الدقائق میں ہے: وبدنه في المال أمانة.

البحر الرائق میں ہے:

"(قوله بدنه) أي بدن الشريك؛ لأنه قبض المال بإذن المالك لا على وجه البدل والوثيقة فصار كالوديعة كذا في الهداية". (ص ۱۸۰، ج ۳)

مگر ابتداءً شرکت میں اس رقم کے ضبط ہو جانے کی شرط معنی قمار ہے تو یہ شرط، شرط فاسد ہوتی بلکہ ناجائز و حرام بھی۔

(ب) اسی طرح اس میں قرض پر زیادہ دینے کی بھی شرط ہوتی ہے جو سود ہے تو یہ شرط بھی شرط فاسد ہوتی بلکہ ناجائز و حرام بھی۔

اس لیے قمار و سود کی ان شرطوں پر عقد شرکت کرنا بھی حرام ہوتا اگرچہ شرکت باطل نہ ہوتی۔ قاضی خاں، عالمگیری اور شامی میں ہے:

"الشركة [illegible] الحاشية هندية ص ۲۶۲، ج ۶/ ص ۳۰۳، ج ۲/ ص ۲۷۶، ج ۳)

اس کی نظیر مسلمانوں کا ذمی کے ہاتھوں کنیسہ بنانے کی شرط پر زمین اور شراب بنانے کی شرط پر انگور کی فروختگی ہے۔

خانیہ میں ہے:

"في الشرى أرضا من مسلم على أن يتخذها بيعة جاز البيع و يبطل الشرط و يكره للمسلم أن يبيعه بهذا الشرط و كذلك بيع العصير على أن يتخذه خمرا". (حاشیہ ہندیہ ج ۲، ص ۱۶۲)

اسی طرح غیر مسلموں کے شراب بنانے کے لیے اجرت پر انگور کا رس نکالنا بھی اس کی نظیر ہے۔ فتاوی عالمگیری میں ہے:

"يكره أن يواجر نفسه منهم لعصر العنب ليتخذوا منه خمرا كذا في الحاوي للفتاوى".

WWW.NAFSEISLAM.COM

(ص ۱۳۵، ج ۳)

خلاصہ یہ کہ "مشترک سرمایہ کمپنی" میں ترجیحی حصص کے ممبران نہ ہوتے صرف مساواتی حصص کے ممبران ہی ہوتے تو بھی مساواتی حصص کے ممبران کا کمپنی کے آغاز کار میں شریک ہونے کے لیے عقد قمار کرنا پہلا فعل حرام ہوتا۔ سودی قرض دینے کی شرط پر شرکت کرنا دوسرا فعل حرام اور پھر سودی قرض دینا تیسرا فعل حرام اور کمپنی سے ملی ہوئی سود کی رقم بھی حرام ہوتی یہ حرام در حرام کا مجموعہ مرکب ہوتا۔

ہاں! اصل شرکت چوں کہ باطل نہیں ہوتی اس لیے اس سے جائز کاروبار کے ذریعہ جو منافع حاصل ہوتا، اسے لینا جائز ہوتا۔

مگر ہم پہلے ہی عرض کر چکے ہیں کہ ترجیحی حصص کے ممبران کے لیے نفع کی معین مقدار شرط ہونے کی وجہ سے اصل شرکت ہی باطل ہو جاتی ہے۔ اس لیے مشترک سرمایہ کمپنی میں مسلمانوں کے شامل ہونے کی کوئی راہ نہیں، خواہ ترجیحی حصص کی ممبری قبول کر کے ہو یا مساواتی حصص کی ممبری قبول کر کے۔

رہا یہ سوال کہ کسی کمپنی میں ترجیحی حصص کے ممبران نہ ہوں، صرف مساواتی حصص کے ممبران ہوں اور کوئی ممبر ساری قسطیں پہلے ہی ادا کر دے جس سے قمار کی صورت نہ پیدا ہو۔ نیز کمپنی کو دی ہوئی رقم پر وہ سود بھی نہ لے بلکہ قرض دیتے وقت ہی یہ نیت رکھے، تو اس کے حق میں "مشترک سرمایہ کمپنی" کی شرکت جائز ہوگی یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قرض دے کر سود لینے کی نیت نہ ہو تو بھی قرض میں زیادتی کی شرط لگانا جائز نہیں۔ ہاں! صراحۃً سود لینے کی نفی کر دے تو جائز ہوگا۔ فتاوی خیریہ میں ہے:

"العبرة بما تلفظ لا بما كتب الكاتب اهـ. ملخصًا". (فتاوی رضویہ ص ۱۹۲، ج ۸)

مگر جب دوسرے حضرات کو مال شرکت سے سود ادا کیا جائے گا تو سود لینے کی صورت نہ سہی، سود دینے کی صورت تو بہر حال متحقق ہوگی اور اسلام نے شرعی حاجت کے لیے سود دینا بھی سود لینے ہی کی طرح حرام قرار دیا ہے، اس لیے حرام کے ارتکاب سے اب بھی مفر نہیں۔

اس مقام پر یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ قرض کمپنی کے عام ممبران نہیں لیتے بلکہ اس کے کارندے لیتے ہیں اور سوال نامے کے ساتھ منسلک فتاوی قاضی خان وشامی کی بعض عبارتوں سے پتا چلتا ہے کہ شرکت عنان میں اگر ایک شریک قرض لے تو ایک قول کے مطابق یہ قرض دوسرے شرکا کی طرف راجع نہیں ہوگا۔ لہٰذا لوگوں کو گناہ کے لزوم سے بچانے اور ان کی سہولت و آسانی کی خاطر اسی قول کو اختیار کیا جائے تو کیا وہ ممبر اس سودی قرضہ لینے کے وبال سے بری الذمہ نہیں ہو جائے گا؟ اور ان کے حق میں شرکت کی گنجائش نہیں نکل آئے گی؟

اس سلسلے میں عرض ہے کہ شرکت عنان میں کسی شریک کے قرض لینے پر دوسرے شرکا کی طرف قرض کے راجع ہونے نہ ہونے کے سلسلے میں فقہائے کرام کی کتابوں میں تین اقوال ملتے ہیں:

(۱) کسی ایک شریک کا قرض لینا تمام شرکا کا قرض لینا قرار پائے گا اور اس قرض کے احکام تمام شرکا سے متعلق ہو جائیں گے۔ فتاوی خانیہ میں ہے:

"لو استقرض أحد شريكي العنان مالًا للتجارة لزمهما، لأنه تعلق بمال فكان بمنزلة

التصرف. اھ". (بر حاشیۃ ھندیہ ص ۶۱۶، ج ۳)

ردالمحتار میں ہے:

"في الخانية عن محيط السرخسي في فصل ما لايجوز لأحد شريكي العنان: لو استقرض أحدهما مالاً لزمهما، لأن الاستقراض تجارة و مبادلة معنىً، لأنه يملك مستقرضه، و يلزمه رد مثله فشابه المضاربة أو الاستجارة، وأيهما كان نقد على صاحبه اھ. و مثله في الولوالجية، و كذا في الخانية من فصل شركة العنان" اھ. (رد المحتار ص ۳۵۳، ج ۳، فصل في الشركة الفاسدة)

البحر الرائق میں ہے:

"وفي المحيط لو استقرض أحدهما لزم الآخر في ظاهر الرواية". (ص ۱۷۰، ج ۵)

(۲) شرکا قرض لینے کی اجازت دے دیں تو قرض تمام شرکا کی طرف سے مانا جائے گا اور احکام سب سے متعلق ہوں گے۔ ردالمحتار میں ہے:

"أحد شريكي العنان لايملك الاستدانة إلا أن يأذن في ذلك. بحر عن المحيط". (ص ۳۷۵، ج ۳)

(۳) جو شریک قرض لے گا احکام صرف اُسی سے متعلق ہوں گے، دوسرے شرکا سے اُس قرض کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

علامہ شامی نے تینوں اقوال کو دو ہی قسموں میں محصور فرمایا ہے: (۱) قرض کے احکام دوسرے شرکا سے بھی متعلق ہوں گے۔ (۲) قرض کے احکام دوسرے شرکا سے متعلق نہیں ہوں گے۔ اور ولوالجیہ کے حوالہ سے اس قول کی تصحیح نقل کی ہے جس کے مطابق دوسرے شرکا سے احکام متعلق نہیں ہوں گے اور اسی کی جانب اپنا بھی رجحان بتایا ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

"قال في الولوالجية: و إن أذن كل منهما لصاحبه بالاستدانة عليه لزمه خاصة، فكان للمقرض أن يأخذه منه وليس له أن يرجع على شريكه وهو الصحيح، لأن التوكيل بالاستقراض باطل، فصار الإذن و عدمه سواءً. اھ. قلت: و يظهر من هذا أن في المسألة قولين، أحدهما ما مرّ عن المحيط من أن لكل من شريكي العنان الاستقراض، لأنه تجارة، أي مبادلة معنىً. والثاني: عدم الجواز، ولو بصريح الإذن وهو الصحيح، لموافقته لقولهم: إن التوكيل بالاستقراض باطل لأنه توكيل بالتكدي إلخ". (ص ۳۸۶، ۳۸۷، ج ۳)

مگر پہلے قول کو علامہ ابن نجیم نے "البحر الرائق" میں "محیط" کے حوالے سے ظاہر الروایۃ بتایا ہے۔ کما مرّ.

بہر حال اس تیسرے قول ہی پر فتویٰ دیا جائے تو بھی اس بات پر تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ وکیل نے قرض لیتے وقت وکالت کے بجائے رسالت یعنی پیغام رسانی کے الفاظ ادا کیے اور "مجھے قرض دیجیے" کے بجائے "ہم سب کو قرض دیجیے" کہا تو یہ قرض سب کے لیے ہوگا اور اس کے احکام سب سے متعلق ہوں گے۔ ہدایہ میں ہے:

"إن التوكيل بالاستقراض باطل حتى لا يثبت الملك بخلاف الرسالة فيه. (ص ۱۸۰، ج ۳)

فتاویٰ خانیہ میں ہے: ولو وكل بالاستقراض فإن أضاف الوكيل الاستقراض إلى الموكل فقال: إن فلانا يستقرض منك كذا، أو قال أقرض فلانا كذا كان القرض للموكل. (بر حاشیہ ھندیہ ج ۳، ص ۳۷۳)

اسی میں ہے: إلا أن يقول الوكيل للمقرض: إن فلانا يستقرض منك ألف درهم فحينئذ يكون المال

على الموكل لا على الوكيل. (ص ٦١٤، ج ٣)

شامی میں ہے: أي لأنه يكون حينئذ رسولا والمستقرض هو المرسل. (ص ٣٨٧، ج ٣)

فتاوی عالمگیری میں ہے: وإن أخرج الأمر الكلام مخرج الوكالة بأن قال: "وكلتك بأن تستقرض لي من فلان عشرة دراهم و ترهن هذا الثوب منه فإن أخرج الكلام الوكيل بعد هذا الكلام بأن قال لفلان: إن فلانا أرسلني إليك يستقرض منك عشرة دراهم و يرهن منك هذا الثوب بالعشرة فعمل المقرض فما استقرض من الدراهم يكون للآمر حتى لا يكون للوكيل أن يمتنع ذلك منه و يكون (رهنه) كرهنه جائزا على الموكل حتى لا يصير ضامنا للثوب بالدفع إليه ويكون افتكاك الرهن للآمر. (ص ٦٠٨، ج ٣)

اور ظاہر یہی ہے کہ کمپنی کے کارندے خود قرض گیر مدیون نہیں ہوتے ہیں، بلکہ سفیر و واسطہ بن کر کمپنی کے لیے قرض لیتے ہیں، اس لیے کمپنی کو یہ قرض وکالت کے طور پر نہیں، بلکہ رسالت کے طور پر حاصل ہوتا ہے اور اس صورت میں قرض کے تمام احکام شرکاء ہی سے متعلق ہوں گے۔

کمپنی اسباب تجارت کی مالک ہو چکی ہو تو اس کے مساواتی حصص کی خریداری کے معنی ان اسباب کو خرید کر "مشترک سرمایہ کمپنی" میں شریک ہونا ہے۔ اس لیے اگر ابتداءً مساواتی حصص کے طور شرکت جائز ہوتی تو اب بھی اس کے جواز کا حکم ہوتا۔ البحر الرائق میں تبیین الحقائق کے حوالے سے ہے:

"ولو باعه بالدراهم ثم عقدا الشركة في العرض الذي باعه جاز أيضا". (ص ١٧٣، ج ٥)

رد المحتار میں ہے: "قوله الذي باعه أي نصفه بالدراهم. (ص ٣٧٢، ج ٣)

مگر جب ابتداءً ہی مساواتی حصص میں شرکت ناجائز ہے تو کمپنی کے اسباب تجارت کی مالک ہو جانے کے بعد اس کے اسباب کو خرید کر بھی اس میں شرکت کرنی ناجائز ہوگی۔

الجواب [۴] قرض تمسکات حاصل کر کے حصص بدلنے کی حقیقت سوال نامے میں منقول "جدید طریقہ تجارت" کی عبارتوں سے پورے طور پر منکشف نہیں ہوتی ہے۔ اس لیے اس سلسلے میں مزید معلومات حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔ ویسے جب مساواتی حصص ہی میں شریک ہونا ناجائز ہے تو قابل تبدیل قرض تمسکات کو مساواتی حصص میں تبدیل کر دینے سے بھی ناجائز ہی رہے گا۔

الجواب [۵] کمپنی کے معہود طریقہ پر ایجنٹ مقرر کرنا اور اس پر کمیشن دینا اگر کسی جائز کام کے لیے ہوتا تو بھی متعدد وجوہ کی بنا پر ناجائز ہوتا، جن میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ جس کام کے لیے اجارہ ہو رہا ہے اس کا وقت معلوم نہیں۔ فتاوی خانیہ میں ہے:

"رجل أمر سماساً ليشتري له الكرابيس أو دلالا ليبيع له هذه الأثواب بدرهم لا تجوز لهذه الإجارة لأن البيع لا يتم بالدلال و إنما يتم به و بالمشتري ولا يدري متى يجيء المشتري". (ج ٢، ص ٣٣٦)

اور یہاں تو جس کام کے لیے اجارہ ہوا ہے، وہ کام ہی جائز نہیں، جیسا کہ میں گذشتہ سطور میں تفصیل سے عرض کر آیا ہوں۔

الجواب [۶] جب یہ واضح ہو گیا کہ "مشترک سرمایہ کمپنی" کا کاروبار جائز نہیں تو اس کے قیام کی منصوبہ سازی

ہو یا اس کا ڈائریکٹر یا اس کی ایسی ملازمت جس میں ناجائز کام کرنا پڑے، سبھی ممنوع ہوں گے۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے: وتعاونوا علی الإثم والعدوان۔

الجواب ۵: میں پہلے ہی عرض کر چکا ہوں کہ کمپنی میں حصص کے نام پر جو رقم جمع کی جاتی ہے، وہ قرض ہوتی ہے اور قرض پر نفع لینا سود ہے، اس لیے منافع پر زکوۃ واجب نہیں ہوگی۔ ہاں! جمع کی ہوئی اصل رقم شرکا جب چاہیں وصول کر سکتے ہیں۔ قرض دین قوی ہے، اب اگر یہ دین خود یا دوسرے مال سے مل کر مقدار نصاب ہو تو اس پر زکوۃ سال بہ سال واجب ہوتی رہے گی، مگر ابھی واجب الادا نہیں، واجب الادا اس وقت ہوگی جب مقدار نصاب کا پانچواں حصہ وصول ہو جائے۔ مگر جو پانچواں حصہ وصول ہوگا، اسی کی زکوۃ واجب الادا ہوگی۔ درمختار میں ہے:

"فتجب زكاتها إذا تم نصابا وحال الحول، لكن لا فورا بل عند قبض أربعين درهما من الدين القوي كقرض ..... فلما قبض لأربعين درهما يلزمه درهم".

ردالمحتار میں ہے: والمراد إذا بلغ نصابا بنفسه أو بما عنده مما يتم به النصاب. قوله فكلما قبض أربعين درهما يلزمه درهم هو معنى قول الفتح والبحر و بتراخي الأداء إلى أن يقبض أربعين درهما ففيها درهم. (ص ۳۵، ج ۲)

فتاوی عالمگیری میں ہے: وقوي و هو مايجب بدلا عن سلع التجارة إذا قبض أربعين زكى لما مضى كذا في الزاهدي. (ص ۱۷۵، ج ۱)

فتح القدیر کے حوالے سے البحر الرائق میں ہے:

"ففي القوي تجب الزكاة إذا حال الحول و بتراخي القضاء إلى أن يقبض أربعين درهما ففيها درهم الخ". (ج ۲، ص ۲۰۷) هذا ما عندي والحق عند ربي.

❁❁❁❁❁❁❁❁

مقالہ - ۲

از: مولانا رحمت حسین کلیمی، مہتمم تنظیم المسلمین، بانسی، پورنیہ، بہار

الجواب ۱: مشترکہ سرمایہ کمپنی جن اصولوں پر مبنی ہے وہ کسی عقد شرعی کے تحت داخل نہیں۔ تقابض بدلین نہ ہونے کی وجہ سے عقد صرف میں اور نفع کی مقدار مقرر ہونے کی وجہ سے عقد شرکت میں اور حصول انتفاع زائد علی الاصل کی وجہ سے قرض شرعی میں داخل نہیں، بلکہ وہ خالص سود ہے جس کی مذمت قرآن اور احادیث کریمہ میں بکثرت وارد ہے۔ سودی لین دین کی وجہ سے کمپنی کے آغاز کار میں اس کے مساواتی حصص میں شرکت ناجائز اور حرام ہے، بلا ضرورت شرعی شیر بازاری جو عموماً سودی لین دین پر مشتمل ہے، اگر گناہوں سے بچانے کے لیے اس میں حیلہ شرعی کا دروازہ کھولا جائے تو پھر کیا وجہ ہے کہ لاٹری، سٹہ وغیرہ جو نرا قمار ہے اور لوگ شیر بازاری سے زیادہ اس کی وجہ سے گناہ گار ہو رہے ہیں تو ان کو گناہوں سے بچانے کے لیے حیلہ نہ کیا جائے؟ اس طرح کے حیلوں سے اسلامی احکام مسخ ہو کر رہ جائیں گے۔

الجواب ۲: ظاہر ہے کہ جب موانع موجود ہیں تو چاہے آغاز کار میں ہو یا کمپنی کے اسباب تجارت کے مالک ہونے کے بعد، دونوں ہی صورتوں میں حصص کی خریداری ناجائز ہے۔

الجواب [۳] قابل تبدیل قرض تمسکات حاصل کرکے بعد میں انھیں مساواتی حصص میں تبدیل کرنے اور حصص سے فائدہ اٹھانے کی کوئی جائز صورت نہیں، کیوں کہ مشترکہ کمپنی میں مساواتی حصص کے ساتھ ترجیحی حصص بھی ہوتے ہیں اور ترجیحی حصص والوں کو نفع کی جو طے شدہ رقم دی جاتی ہے مساواتی حصص اور ترجیحی حصص دونوں کا مشترکہ منفعت ہے جو پہلے ترجیحی حصص والوں کو ملتی ہے، منفعت باقی رہی تو واتی حصص والوں کو دی جائے گی ورنہ نہیں۔ یہ ظلم وناانصافی ہے اور عقد شرکت کے منافی بھی۔

الجواب [۴] غیر سودی قابل تبدیل قرض تمسکات حاصل کرکے حصص میں بدلنے کے بعد اس سے بھی انتفاع جائز نہیں، کیوں کہ حصص میں تبدیل ہونے کی صورت میں یا تو ترجیحی حصص ہوں گے، جس میں نفع کی مقدار مقرر ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوگا یا مساواتی حصص میں۔ مساواتی حصص اور ترجیحی حصص چوں کہ ایک ہی مشترکہ کمپنی میں ہوتے ہیں، تو ترجیحی حصص کی بنا پر مساواتی حصص بھی ناجائز ہوں گے۔

الجواب [۵،۶] حصص اور تمسکات کی شرعاً کوئی قیمت نہیں، اس لیے اس کی کارپوریشن اور اس کے بیچنے کا معاہدہ کرنا ہی شرعاً جائز نہیں تو اس پر اجرت یا کمیشن کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔

الجواب [۷] ایسی کمپنی جو ناجائز اور حرام اور خالص سودی لین دین کرتی ہو، اس کے قیام کی منصوبہ سازی اور اس کا رجسٹریشن، اس کی ملازمت اور اس پر اجرت یا کمیشن کا لین دین جائز نہیں، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سود کھانے والے اور کھلانے والے، لکھنے والے اور اس کے گواہوں پر لعنت فرمائی ہے اور فرمایا یہ سب اصل گناہ میں برابر ہیں۔ یعنی ربا کے مدد ومعاون۔

الجواب [۸] کمپنی میں حصص اور قرض کی جمع شدہ رقم اصلی اگر نصاب کو پہنچ رہی ہے تو اس پر سال بسال زکوٰۃ واجب ہوگی، اگر ہر سال زکوٰۃ ادا نہیں کیا تو زکوٰۃ کی رقم اصل رقم سے منہا کرکے اس پر دین رہے گی اور آئندہ سال باقی ماندہ رقم پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ (فتاویٰ رضویہ، ص ۴۱۶، ج ۴۳) وھو تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم۔

****

مقالہ -۷

از: مفتی اختر حسین رضوی مصباحی، مفتی دار العلوم رضویہ، کیتھون، ضلع کوٹہ، راجستھان

الجواب [۱] مشترکہ سرمایہ کمپنی کے آغاز میں شرکت ناجائز ہے کہ خلاف شرع امر کا ارتکاب لازم آتا ہے۔

الجواب [۲] البتہ کمپنی مالک ہو جائے اور کوئی مانع شرعی حائل نہ ہو تو خریداری جائز ہے۔

الجواب [۳] اگر وہ حربی ہے تو جس طرح بینک کا منافع سود نہیں، اس کا منافع بھی سود نہیں ہے، جائز ہے۔

الجواب [۴] اگر شرعی قباحت نہیں رہی تو حصص سے انتفاع مباح ہے۔

الجواب [۵] ضرورۃً جائز ہے۔

الجواب [۶] اگر جواب نمبر چار کی شکل ہو تو یہ بھی جائز ہے۔

الجواب [۷] اگر شرعاً ایسی کمپنی کا قیام ناجائز ہے تو اس کی ملازمت بھی ناجائز ہوگی اور اس کی اجرت اور کمیشن کے لین دین سے بھی بچنا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

****

مقالہ - ۸ از: مفتی زین العابدین شمسی، صدر المدرسین جامعہ امداد العلوم، مٹیا، سدھارتھ نگر (بستی)

سرمایہ کمپنی کے اصول اسلامی اصول کے خلاف ہیں اور جواز کے لیے شرعی حیلہ تلاش کرنے کے جو اسباب ہیں وہ متحقق نہیں ہیں، اس میں مسلمانوں کا ایک متمول طبقہ ملوث ہے، اسی لیے ابتلائے عام نہیں اور چوں کہ اس میں سرمایہ بڑھانا مقصود ہے اس لیے ضرورت کے تحت بھی داخل نہیں اور اس میں جتنے جزئیات بیان کیے گئے ہیں، ان میں سودی قرض اور حصص کی بکری اور منتقلی، کہ اس کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں، اس لیے اس میں شرکت جائز نہیں، عقود فاسدہ بغیر غدر کی جو اجازت دی گئی، وہ اس صورت سے مقید ہے کہ ہر طرح اپنا ہی نفع ہو اور یہ ایسی کمپنیوں میں کسی طرح متوقع نہیں، اس لیے اس کی اجازت نہیں۔

حصص کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں بلکہ اصل کے روپے جتنے اس کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں اس کا جتنا حصہ ہے یا منفعت جائزہ غیر ربا میں اس کا جتنا حصہ ہے، اس پر زکوۃ لازم آئے گی، اسی سے ظاہر ہوتا ہے کہ سال بسال زکوۃ واجب ہوگی۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ تعالیٰ اتم و احکم۔

●●●●●●●●

مقالہ - ۹ از: مولانا شمس الہدیٰ رضوی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

شیر بازاری: امام اہل سنت احمد رضا خاں قدس سرہ کے دور میں شیر بازاری کا جو طور طریقہ تھا اس کے بارے میں جب آپ سے سوال ہوا تو حسب ذیل حکم شریعت سے لوگوں کو آگاہ فرمایا:

"ظاہر ہے کہ حصہ روپوں کا ہے اور روپے ہی روپوں کو بیچا جائے گا جتنے کا حصہ ہے یا کم زائد کو بیچا گیا تو ربا اور حرام قطعی ہے اور اگر مساوی ہی کو بیچا گیا تو صرف ہے جس میں تقابض بدین نہ ہوا یوں حرام ہے۔ پھر حصہ داروں کو جو منافع کا سود دیا جاتا ہے، وہ بھی حرام ہے۔ غرض یہ معاملہ حرام در حرام، محض حرام ہے۔ حصص کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں بلکہ اصل کے روپے جتنے اس کے کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں جتنا اس کا حصہ ہے یا منفعت جائزہ غیر ربا میں اس کا جتنا حصہ ہے اس پر زکوۃ لازم آئے گی"۔ (فتاوی رضویہ، ج ۱۰، ص ۲۱۰، باب الربوا)

فی زمانہ یہاں جو کمپنیوں کے حصص کا لین دین ہوتا ہے ظاہر ہے کہ وہ بیع صرف نہیں، کیوں کہ وہ روپوں سے نہیں، بلکہ کاغذی نوٹوں سے ہوتا ہے اور بیع صرف، صرف نقدین (سونا، چاندی) ہی میں جاری ہے۔ اسی طرح اعلیٰ حضرت رحمہ اللہ کے زمانے میں اس لین دین کے جو اصول تھے اس کے مطابق جواب ارشاد ہوا، بہت ممکن ہے کہ بروقت اس میں کچھ ایسی تبدیلیاں ہو گئی ہوں، جس میں جواز کے پہلو جھلکتے ہوں۔

بہر حال جن طریق کار کا ذکر شیر کمپنیوں سے متعلق سوال نامے میں ہوا اس کی رو سے کمپنیوں میں جن شرائط و قواعد کے تحت شرکت ہوتی ہے وہ شریعت اسلامی کی نگاہ میں قطعاً باطل ہے۔ کیوں کہ ان شریک کار کو چند فی صدی نفع متعین ہوتا ہے خواہ نفع میں ہو یا خسارہ میں۔ تنویر الابصار میں ہے: الشرکۃ عبارۃ عن عقد بین المشترکین فی الأصل والربح۔

ہاں اگر اسلامی اصولوں پر یہ سب قائم ہوں تو ان کی شرکت میں کوئی مضائقہ نہیں اور اس باب میں سب سے بہتر

طریق شرکت مضاربت کی ہے۔

مجھے "احکام عقود التامین" نامی کتاب میں کمپنیوں کے حصص کی بیع کے مباح ہونے کی تصریح ملی، مگر میں اپنی تدریسی کثیر مصروفیات کے باعث اس پر اطمینان بخش طور پر غور وخوض نہ کر سکا، اسے میں حضرات علمائے کرام کی خدمات میں پیش کرتا ہوں شاید کوئی راہ نکل آئے۔ ترجمہ حاضر کر رہا ہوں:

"کمپنیوں کے حصص (شیر) کی بیع مباح ہے، اس لیے کہ یہ تجارت کی ایک صورت ہے، اس کی صحت پر صحابہ کا اجماع ہے اور ایک مشہور قضیہ میں اس کے مطابق عمل کیا جا چکا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا انتقال ہوا، انھوں نے چار بیویاں چھوڑیں ان میں سے ایک خاتون کا نام ماضر اصفی تھا، مرض وفات میں حضرت عبدالرحمن بن عوف نے انھیں طلاق دے دیا تھا، خلیفہ راشد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا، صحابہ نے اجماع کے ذریعہ یہ فیصلہ کیا کہ مطلقہ بیوی دیگر بیویوں کی طرح ترکہ کی مستحق ہوگی۔ یہ معلوم ہو جانے کے بعد کہ ترکہ میں سابقہ بیوی کا حصہ ہے۔ تماضر نے کچھ رقم کے عوض اپنے ترکہ سے سبکدوش ہونے کی پیش کش کی (حضرت عبدالرحمن نے بڑی مقدار میں دولت چھوڑی تھی ان میں اراضی، نقد رقوم، جانور اور ان کے علاوہ سونے کی ایسی ڈلی تھی جس کا ٹکڑا کرنے کے لیے متعدد آدمیوں کے ہاتھوں میں چھالے پڑ گئے تھے۔ اس کے علاوہ انھوں نے ہزار اونٹ، سو گھوڑے اور تین ہزار بکریاں چھوڑی تھیں) اور نہ نے اسی ہزار دینار کے بدلے اس پیش کش کو قبول کرنے کا فیصلہ کیا۔ خاتون مذکور نے اس کو منظور کر لیا، اس طرح یہ لین دین عمل میں آیا اور صحابۂ کرام میں سے کسی نے انکار نہ کیا۔ اس لیے اس زمانہ میں یہ ان کے اجماع کی علامت تھی۔ (تاریخ ابن کثیر)

غور کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ صورت عین کمپنی کے شیر کی فروخت کے عین مطابق ہے، خواہ ہم اس کا نام کچھ بھی دے لیں۔

موفق کہتے ہیں، معلوم کے عوض مجہول کی صلح جائز ہے، بشرطیکہ مجبوری کی وجہ سے واقفیت حاصل نہ ہو سکے۔ جیسا کہ قصہ مذکورہ میں تماضر کو اپنے شوہر کے ترکہ کی مکمل تفصیل قطعی معلوم نہیں تھی" (احکام عقود التامین)

ازالہ شبہہ: امام احمد رحمہ اللہ سے جو یہ منقول ہے کہ عورت اپنا سرمایہ لینے کے بجائے جو مصالحت کرتی ہے وہ مکروہ اور ناروا ہے۔ (جیسا کہ شریح نے کہا کہ جو عورت اپنا سرمایہ لینے کے بجائے صلح پر آمادہ ہوتی ہے اور اس کو یہ نہیں بتایا جاتا کہ اس کے شوہر کا ترکہ کیا ہے تو یہ لین دین ربا ہوگا) یہ اس پر محمول ہے کہ اس سے مقصود عورت کو دھوکہ دینا اور اس کے حق سے اسے محروم کرنا ہو، بالخصوص جب کہ ترکہ کی مالیت اسے بتائی نہ گئی ہو۔ (احکام عقود التامین)

الجواب (۱) جائز نہیں، ہاں! میرے پیش کردہ واقعہ سے جواز کی راہ وحیلہ کچھ سمجھ میں آتا ہے۔

الجواب (۲) میرے خیال میں جواز کی صورت واضح نہیں ہے۔

الجواب (۳) نہیں۔

الجواب (۴،۵) دونوں صورتیں درست معلوم نہیں ہوتیں۔

الجواب (۶) چوں کہ شریعت کی رو سے اس اسکیم میں مفاسد ظاہر ہیں، اس لیے جب تک مفاسد شرعیہ کو ختم نہ کر دیا جائے، یہ انتظام چلانا کسی طرح درست نہیں۔

الجواب (۷) زکوٰۃ کا وجوب تو ہوگا، مگر وجوب ادا وصول یابی کے بعد ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

●●●●●●●●

مقالہ - ۱۰ از: مفتی محمد شمیم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ، یوپی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مشترکہ سرمایہ کمپنی کے بارے میں سوال نامے میں جو تفصیلات بہم پہونچائی گئیں ہیں ان کے پیش نظر کمپنی اور اس کے حصص کی حیثیت بہت واضح ہو جاتی ہے، کمپنی کی حیثیت تو اس کے نام سے ہی عیاں ہے کہ مشترکہ کمپنی کا مطلب ایک ایسا ادارہ ہے جو مختلف شرکا نے مل کر قائم کیا ہو۔ سوال نامے کی تشریح کے مطابق کمپنی کے حصص دو قسم کے ہوتے ہیں:

(۱) ترجیحی حصص (۲) مساواتی حصص۔

ترجیحی حصص کے حصہ دار اپنے جمع کیے ہوئے مال پر صرف نفع کے حق دار ہوتے ہیں، اس لیے ان کا معاملہ شرکت سے بالکل جدا ہے۔ یہ کمپنی کے شریک نہیں۔

مساواتی حصص کے حصہ دار نفع اور نقصان دونوں میں اپنے حصۂ مال کے تناسب سے شریک ہوتے ہیں اس لیے کمپنی سے ان کا معاملہ ضرور شرکت ہے اور یہ شرکت عقد کی ایک خاص قسم شرکت عنان کے زمرے میں آتی ہے جو شرعاً جائز ہے، اس لیے کمپنی کی یہ شرکت بھی جائز ہوئی، البتہ اس جواز کے لیے شرط ہے کہ کمپنی اپنے حصے داروں سے سودی قرض بھی لیتی ہے جو ناجائز ہے، اس لیے اس شرکت کا جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ حصے دار قرض تو دے، مگر ساتھ ہی ساتھ واضح الفاظ میں یہ صراحت بھی کر دے کہ میں اپنے قرض پر کوئی سود نہیں لوں گا، پھر وہ اپنی بات پر قائم بھی رہے، اس کے علاوہ جو مفاسد کمپنی کے اس شرکت میں پائے جاتے ہیں ان کی ذمہ داری کمپنی کے سر جاتی ہے اور حصے داران سے بری الذمہ ہوتے ہیں۔ اس لیے کمپنی کے مساواتی حصص میں شرکت جائز ہے اور ترجیحی حصص کے ذریعہ شرکت ناجائز و فاسد، یہی خلاصہ تحقیق ہے۔

اس سلسلے میں سوال نامے میں جو جزئیات نقل کیے گئے ہیں، ان سے ہماری اس رائے کی بخوبی تائید ہوتی ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم

WWW.NAFSEISLAM.COM

مقالہ - ۱۱ از: مفتی آل مصطفےٰ مصباحی، استاذ جامعہ احمدیہ رضویہ بگھوی

باسمہ تعالیٰ و حمدہ

الجواب (۱) مشترکہ سرمایہ کمپنی (جس میں مسلم و غیر مسلم دونوں کی شراکت ہو) کے آغاز میں اس کے "ترجیحی حصص" کی طرح "مساواتی حصص" میں بھی شرکت جائز نہیں، کیوں کہ مروجہ سرمایہ کمپنی کا نظام کار اور اس کے اصول و شرائط، اسلامی نظریۂ شرکت سے قطعی میل نہیں کھاتے۔ فقہائے کرام نے شرکت کی جو تعدیدہ و تقسیم فرمائی ہے اس کے مطابق مشترکہ کمپنیوں میں سرمایہ کاری بظاہر "شرکت عقد" اور اس کی مخصوص قسم "شرکت عنان" ہے۔

شرکت عنان: دو شخص کسی خاص قسم کی تجارت یا ہر قسم کی تجارت میں شرکت کریں، لیکن ان میں سے کوئی کسی کا

ضامن نہ ہو۔ البتہ دونوں شریک باہم ایک دوسرے کے وکیل ہوں گے۔ اگر خاص نوع کی تجارت میں شریک ہوں تو خاص شرکت عنان ہوگی اور اگر تمام انواع واقسام کی تجارت میں شرکت ہو تو شرکت عنان عمومی کہلائے گی۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

"شرکة العنان عامة بأن يشتركا بأنواع التجارات كلها. و خاصة وهو أن يشتركا في شيء واحد كالثياب و الطعام ولكل منهما أن يبيع النقد و النسيئة، ولو اشترى إن كان في يده مال الشركة فهو على الشركة. فإن لم يكن فالشرى بدراهمه و دنانيره فالشراء له خاصة دون شريكه، لأنه لو صار على الشركة يصير مستدينًا على شريكه و ليه لايملك ذلك". (ص ۲۲۸، ۲۲۹، ج ۲)

اسی میں ہے: "وأما شركة صنوف الرسل فهو على ثلاثة أوجه شركة في العمل أما شركة المال عنان ومفاوضة..... (فصل في شركة العنان) وصورة هذه الشركة أن يشترك اثنان في نوع خاص من التجارات نحو البز و الطعام أو يشتركان في عموم التجارات، و موجب هذه الشركة ثبوت الوكالة لكل واحد منهما من حيث الجملة في البيع و الشرى والتوقيت ليس بشرط لصحة هذه الشركة والمضاربة، وإن وقتا ذلك وقتا بأن قال ما اشتريت اليوم فهو بيننا صح التوقيت فما اشتراه اليوم يكون بينهما وما اشتراه بعد اليوم يكون للمشتري خاصة". (ص ۶۷۲، ۶۷۳، ج ۳)

مگر کمپنی کے شرائط واصول کے پیش نظر درحقیقت یہ "شرکت" ہی نہیں "شرکت کی فاسد صورت ہے۔ وجہ یہ کہ شرکت عقد کی صحت کے متعدد شرائط ہیں جن میں سے یہ بھی ہے "اگر کوئی شریک مر جائے یا پاگل ہو جائے تو شرکت باطل ہو جاتی ہے"۔ تنویر الابصار و درمختار میں ہے: وتبطل شركة العقد بموت أحدهما و بجنونه مطبقًا. (ص ۳۸۵، ج ۳)

جب کہ مشترکہ سرمایہ کمپنی کا اصول یہ ہے کہ شریک (حصہ دار) کے مرنے، پاگل ہونے یا اپنا حصہ دوسرے کے نام منتقل کرانے سے مشترکہ کمپنی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یہ اصول مندرجہ ذیل سوال و جواب میں ہے:

"کمپنی کے کسی حصہ دار کے مرنے، جانے یا مر جانے یا پاگل ہو جانے یا دیوالیہ ہو جانے یا اپنا حصہ دوسرے کے نام منتقل کر دینے سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا"۔

"کمپنی کے کسی حصہ دار کے مرنے یا پاگل ہو جانے یا دیوالیہ ہو جانے سے کمپنی کے وارث نہیں بن سکتے ہیں"۔

مندرجہ بالا صورت اسلامی نقطہ نظر سے شرکت داری کے منافی ہے۔ اس شرکت کے علاوہ اس شراکت داری میں چند اور غیر شرعی امور پائے جاتے ہیں جن کی بنا پر مساواتی حصص میں شرکت سے متعدد حرام کا ارتکاب کرنا ہوگا۔

نمبر ۲ کمپنی کے "مساواتی حصص میں شرکت کے لیے سودی قرض" دینا لازمی شرط ہے۔ اس قرض پر کمپنی قرض خواہوں کو مقررہ شرح کے مطابق سود دیتی ہے۔ چنانچہ سوال نامہ میں ہے:

"کمپنی اپنے حصص کے ساتھ قرض تمسکات بھی جاری کرتی ہے، جسے شرکا کو لازمی طور پر لینا پڑتا ہے، گو بادل ناخواستہ ہی سہی، کمپنی سرمایہ قرض پر ایک طے شدہ درجے سود بھی ادا کرتی ہے۔ یعنی حصص کے ساتھ قرض دینا ایک لازمی شرط ہے"۔

اور یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ عام طور پر کمپنی غیر مسلم حربیوں کی خاص نہیں ہوتی بلکہ غیر مسلموں کی طرح مسلمان

بھی اس میں شریک رہتے ہیں۔ اور اگر کمپنی غیر مسلم حربیوں کی خاص ہو جب بھی اس کے مساواتی حصص میں شرکت جائز نہیں، کیوں کہ ہم ذکر کر آئے کہ یہ شرکت "شرعی نقطۂ نگاہ" سے فاسدہ باطل ہے، اور غیر مسلم حربیوں سے عقود فاسدہ کے ذریعہ مال لینا اس وقت جائز ہے جب کہ نفع ہر طرح مسلمان کو ملے اور ظاہر ہے کہ مساواتی حصص میں نفع ونقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ اگر کمپنی نفع میں ہے تو حصہ داران کو بھی نفع ملے گا اور اگر نقصان میں ہے تو حصہ دار کو نقصان برداشت کرنا ہوگا۔

سوال نامہ میں ہے:

"کمپنی میں شریک افراد سرمایہ لگاتے ہیں جس سے کوئی کاروبار چلایا جاتا ہے۔ اس کاروبار کا نفع یا نقصان ممبران میں بانٹ دیا جاتا ہے"۔

نیز سوال نامہ میں ہے "حصہ داران کو منافع ہونے کی صورت میں ہی منافع دیا جاتا ہے"۔

ثانیاً یہ بھی ہے کہ کمپنی اپنے حصہ داروں کی رقم قسط وار لیتی ہے۔ قسطوں کی ادائیگی کے لیے وقت مقرر ہوتا ہے۔ اگر کمپنی کے حصہ داران مقررہ وقت پر یا مدت سو سعہ تک قسط کی ادائیگی نہیں کرتے تو جمع شدہ رقم ضبط ہو جاتی ہے۔

سوال نامہ میں ہے:

"**حصص کی ضبطگی**: جب مقررہ وقت پر کمپنی کے حصہ داران قسطوں کی رقم ادا نہیں کرتے تو کمپنی کے منتظمین کو اس کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ ان حصہ داروں کے ذریعہ ادا کی ہوئی رقم کو ضبط کر لیں۔ ضبط کرنے کے بعد کمپنی کی ملک میں آجاتے ہیں"۔

ثالثاً سوال میں تصریح ہے کہ کمپنی کے کاروبار میں خالص سودی قرض بھی لگایا جاتا ہے۔ لہٰذا ایسے کاروبار میں شریک ہونا، اسے بڑھاوا دینا، اپنی رقم لگا کر اس کی تعمیر وترقی میں حصہ لینا، امانت علی الرقم کی وجہ سے حرام ہوگا۔

ہاں اگر مشترکہ کمپنی خالص غیر مسلم حربیوں کی ہو تو اس کے مساواتی حصص میں مسلمان لوگ شریک ہو سکتے ہیں بشرطیکہ ان قسطوں کو مقررہ وقت پر ادا کرتے ہوں کہ اس صورت میں بھی کمپنی یہ عقد فاسدہ اور شرکت باطل ہے، لیکن چوں کہ "ترجیحی حصص" میں کمپنی بہر صورت نفع دیتی ہے، خواہ وہ نفع میں ہو یا نقصان میں اور غیر مسلم حربیوں کا مال ان کی رضا سے بلا غدر وبد عہدی لینا جائز ودرست ہے، چاہے عقود فاسدہ ہی کے ذریعہ ہو۔ [illegible] لم یأخذ مالاً مما إذا لم یکن فیه غدر" (ص ۸۸ ج ۱۴) لہٰذا ایسی کمپنیوں کے مساواتی حصص میں شرکت روا نہ ہوگی، کہ اس میں مسلم کو نفع ملنا محض محتمل ہے۔

امام احمد رضا کا فتوی: امام احمد رضا علیہ الرحمہ کے فتوی سے ممانعت ہی کا حکم واضح ہوتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"ظاہر ہے کہ حصہ روپیوں کا ہے اور وہ اتنے ہی روپوں کو بیچا جائے گا جتنے کا حصہ ہے یا کم زائد کو بیچا گیا تو ربا اور حرام قطعی ہے۔ اور اگر مساوی ہی کو بیچا گیا تو صرف ہے، جس میں نقد بقد بدلین نہ ہوا۔ یوں حرام ہے۔ پھر حصہ داروں کو جو منافع کا روپیہ دیا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے۔ غرض یہ معاملہ حرام در حرام محض حرام ہے"۔ (فتاوی رضویہ ج ۷، ص ۱۱۲)

لیکن میرے ناقص خیال میں، یہ حکم خاص چاندی کے روپوں کے بارے میں ہے جس پر دو وجہ قرینے ہیں۔

(۱) روپیہ کا لفظ جس کا اطلاق چاندی کے سکہ پر ہوتا ہے (۲) حصص کی بیع وشرائیں کمی زیادتی کو ربا وسود اور حرام قطعی بتایا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ کاغذی نوٹ کی بیع نوٹ سے کرنے میں کمی بیشی جائز ہے، ربا وسود نہیں۔ جیسا کہ **کفل الفقیہ الفاہم** میں مفصل مذکور ہے۔

لیکن یہ بات تحقیق رہ جاتی ہے کہ فی زمانا کاغذ ثمن اصطلاحی (نوٹ) کا رواج ہے۔ تمام کاروبار اسی سے کیے جاتے ہیں۔ کارخانوں، کمپنیوں کو دیا جانے والا قرضہ بھی کاغذی نوٹ کا ہوتا ہے۔ تو کیا کاغذی نوٹ کے ذریعہ حصص میں شرکت کا بھی وہی حکم ہوگا؟ یا کچھ اور؟۔

میرے خیال میں اس حکم کی تفصیل وہی ہوگی جو ہم نے کاغذی نوٹ کے متعلق بیان کیا ہے۔ یعنی کمپنی غیر مسلم حربیوں کی ہو تو اس کے ترجیحی حصص میں شرکت بلا شبہ جائز ہوگی اور مساواتی حصص میں بھی اس وقت جائز ہوگی جب کہ کمپنی کو دیے ہوئے قرضے پر تمام سود ملنے والے نفع کی شرح آتی ہو کہ اگر مساواتی حصص میں بھی کمپنی کو نقصان ہو تو کم از کم نقصان کی تلافی کمپنی کے قرض تمسکات سے ہو جائے۔ ورنہ شرکت جائز نہ ہوگی اور وہ کمپنی جس میں مسلم غیر مسلم دونوں کی شراکت داری ہو، تو اس کے ترجیحی حصص میں شرکت درست ہے کہ یہ درحقیقت شرکت نہیں بلکہ قرض ہے جس پر نفع مشروط لیا جاتا ہے اور یہ مسلمان سے ناجائز وحرام ہے۔ درالمختار میں ہے: کل قرض جر منفعۃ فھو ربوا۔ اور نہ ہی اس کے مساواتی حصص میں، کہ اس میں کمپنی کو سودی قرض دینا لازمی شرط ہے اور کمپنی قرض پر نفع معین دے گی، جو مسلمان سے قطعاً حرام۔

حصص کی بیع: اگر کوئی شخص غیر مسلم کمپنیوں سے حصص خریدے تو ان حصص کو کسی مسلمان سے فروخت نہیں کر سکتا، کیوں کہ کمپنیوں کے حصص مال نہیں، سند قرض ہیں تو ان کا بیچنا غیر مدیون کے ہاتھ دین کی بیع ہوگی جو ناجائز ہے۔

امام احمد رضا بریلوی نوٹوں کے بارے میں فرماتے ہیں:

"یہ امیسری نوٹ، نوٹوں کی طرح خود مال نہیں بلکہ سند قرض ہیں، ان پر کمپنی سود دیتی ہے اور عام نوٹ خزانے سے خریدے جائیں تو ایک پیسہ سود نہ دے گی کہ وہ بیع تھی معاوضہ تمام ہو لیا اور یہاں قرض ہے سود جاری رہا ..... ان نوٹوں کا بیچنا جائز کہ وہ حقیقتاً غیر مدیون کے ہاتھ دین کی بیع ہے اور وہ جائز نہیں تو ان کو بیچ کر جو روپیہ لے گا، اس کے لیے خبیث ہوگا اور اس پر فرض ہوگا جس سے ہاتھ سے دیا اس کو واپس دے اور اس بیع کا سرے سے فسخ کرے"۔ (فتاوی رضویہ ج ۱۴، ص ۴۱۹)

خلاصۂ کلام: ایسی مشترکہ سرمایہ کمپنیاں جن میں مسلم وغیر مسلم دونوں کی شراکت داری ہو ایسی کمپنیوں کے نہ تو ترجیحی حصص میں شرکت جائز ہونی چاہیے اور نہ ہی مساواتی حصص میں۔ اور نہ ہی خریدے ہوئے حصص کی فروخت جائز ہے۔ اور اگر غیر مسلم ہی شریک ہوں تو اس کے ترجیحی حصص میں شرکت بلا شبہ جائز ہونی چاہیے اور مساواتی حصص میں شرکت مشروط طور پر جائز ہونی چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم. ھذا ما ظھر لی الآن لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

مناقشہ

مناقشہ کے دوران سب سے اہم اشکال بعض اجلۂ علما کی طرف سے یہ پیش ہوا کہ سیدی اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے شیئر بازار میں سرمایہ کاری کو مطلقاً ناجائز و گناہ قرار دیا ہے، پھر انھوں نے فتاوی رضویہ سے درج ذیل سوال و جواب پڑھ کر سنایا۔

ذلکم بحکم اللہ ربا کی حرمت نصوص صریحہ سے ثابت ہے مگر قرآن مجید میں ربا کی کوئی تفسیر نہیں کی گئی، ایام جاہلیت میں جو بالعموم طور پر شائع تھا وہ یہ تھا کہ لوگ ایک دوسرے سے میعاد معینہ پر قرض لیتے تھے اور میعاد گزر جانے پر مدیون راس المال پر اضافہ گوارا کرتا یا پہلے ہی سے دونوں میں معاہدہ ہو جاتا تھا اسی راس المال پر اس افزائش کو اضافہ کر کے پھر اس پر سود لگایا جاتا تھا جیسا کہ اس زمانے میں مہاجنی کا طریقہ ہے اس صورت کے حرام ہونے میں کوئی شبہ نہیں مگر اب اس زمانے میں معاملات کی نئی صورتیں پیدا ہو گئی ہیں جیسے بنک یا لائف انشورنس کمپنی یا ریلوے اور ملوں کے حصے وغیرہ جو تاجرانہ کاروبار کرتے ہیں ان میں جو شخص روپیہ جمع کرتا ہے وہ درحقیقت قرض نہیں دیتا اور جو نفع اس کو ملتا ہے وہ درحقیقت سود نہیں ہوتا بلکہ وہ اس تجارت میں ایک گونہ شرکت ہے اور جو سود مقرر ہوتا ہے اگرچہ وہ بلفظہ سود ہو مگر درحقیقت سود نہیں ہے بلکہ وہ اس کاروبار کا نفع ہے جو ہوتا ہے اور قرآن مجید میں کہیں نفع نفع کی حرمت وارد نہیں اور نہ اس کی کوئی وجہ معلوم ہوتی ہے، اس واسطے کہ جو شخص تجارتی حساب سمجھنے کی اہلیت نہ رکھتا ہو اس کو بغیر اس کے چارہ نہیں ہے کہ وہ فیصدی تین یا پانچ روپیہ پہلے سے طے کر کے لیا کرے خصوصاً اس زمانے میں جبکہ کروڑوں روپیہ کے شرکت سے تجارتی کاروبار کھولے جاتے ہیں اور شرکاء کی جانب سے ڈائرکٹروں کی جماعت کاروبار چلانے اور حساب و کتاب رکھنے اور منافع مشخص کرنے اور ریزرو فنڈ (محفوظ) کے قائم رکھنے کے لیے مقرر کیے جاتے ہیں جو درحقیقت ان شرکاء کی طرف سے وکیل ہوتے ہیں تو جو منافع بعد پس انداز کرتے ریزرو فنڈ کے ان وکیلوں نے تجویز کیا ہو وہ سود نہیں ہو سکتا اور نہ ایسے کاروبار میں روپیہ داخل کرنے کو قرض کہا جاتا ہے، علاوہ اس کے ربا کی حرمت کی جو علت آیہ کریمہ لاتظلمون ولاتظلمون میں بیان فرمائی گئی ہے وہ اس پر کسی طرح صادق نہیں آتی۔ ضرورت ہے کہ علمائے کرام اس پر غور فرما کر جواب تحریر فرمائیں تاکہ اس زمانہ میں مسلمان جس کشمکش میں مبتلا ہیں اس سے نجات پائیں۔

الجواب یہاں چار ہی صورتیں متصور ہیں، کام میں لگانے کے لئے یہ روپیہ دینے والا بغرض شرکت دیتا ہے یا بطور ہبہ یا عاریہ یا قرض۔ صورت ہبہ تو یہاں بدلیہ نہیں اور شرکت کا بطلان اظہر من الشمس، شرکت ایک عقد ہے جس کا مقتضی دونوں شریکوں کا اصل و نفع دونوں میں اشتراک ہے ایک شریک کے لئے معین تعداد زر مقرر کرنا قاطع شرکت ہے کہ ممکن کہ اسی قدر نفع ہو تو کل نفع کا یہی مالک ہو گیا دوسرے شریک کو کچھ نہ ملا تو ربح میں شرکت کب ہوئی۔

جوہرہ نیرہ و تنویر الابصار میں ہے: الشرکۃ عبارۃ عن عقد بین المتشارکین فی الأصل والربح.

درمختار میں ہے: شرطها أي شركة العقد عدم مايقطعها كشرط دراهم مسماة من الربح لأحدهما لأنه قد لايربح غير المسمى و حكمها الشركة في الربح.

اگر ایک سرمایہ سے تجارت ہوئی پھر اس میں سو حصہ دار اور شریک ہوئے اور ہر ایک کیلئے دس دس روپے نفع کے لئے ٹھہرے اور اس سال ایک ہی ہزار کا نفع ہوا تو یہ ہزار تنہا یہی سو حصہ دار لیں گے یہ شرکت نہیں باطل ہے، شرکت کا مقتضی یہ ہے کہ جیسے نفع میں سب شریک ہوتے ہیں نقصان ہو تو وہ بھی سب پر ہر ایک کے مال کی قدر پر ہے۔ درمختار میں ہے:

ثم يقول فما كان من ربح فهو بينهما على قدر رؤس أموالهما وما كان من وضيعة أو تبعة فكذلك، ولا خلاف أن اشتراط الوضيعة بخلاف قدر اس المال باطل واشتراط الربح متفاوتا صحيح فيما سيذكر.

یہاں اگر نقصان ہوا جب بھی ان حصہ داروں کو اس سے غرض نہ ہوگی وہ اپنے ہزار روپے لے چھوڑیں گے یہ شرکت ہوئی یا غصب، اصل مقتضا شرکت عدل و مساوات ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ.

فرض کیجئے کہ اصل سرمایہ ان سو حصوں سے دو چند تھا اور اس سال چار سو روپے کے نفع ہوئے تو یہ نصف والے ایک ہزار لیں گے اور دو چند والوں کو صرف پانسو ملیں گے، آدھے کو دو گنا اور دونے کو آدھا یہ عدل ہوا یا صریح ظلم۔ بالجملہ اس عقد مخترعہ کو شرکت شرعیہ سے کوئی علاقہ نہیں۔

اب نہ رہے مگر عاریت یا قرض، عاریت ہے جب بھی قرض ہے کہ روپیہ صرف کرنے کو دیا، اور عاریت میں شے بعینہٖ قائم رہتی ہے۔ درمختار میں ہے: عارية الدنانير قرض صورة استهلاكا لعينها.

بہرحال یہاں نہیں مگر صورت قرض، اور اس پر نفع مقرر کیا گیا، یہی سود ہے اور یہی جاہلیت میں تھا، حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں: كل قرض جر منفعة فهو ربو.

قرآن کریم اس نفع منفح کی تحریم سے ساکت نہیں خود سائل نے علت تحریم بیان کی لا تظلمون ولا تظلمون.

اور یہاں "تظلمون وتظلمون" دونوں ہیں، ان مذکور صورتوں میں کہ ہزار ہی نفع کے ہوئے اور سب ان سو حصہ داروں نے لئے یا نفع کے چند روپے سو ہوئے اور نصف والوں نے دونے لیے یہ ظالم ہیں اور وہ مظلوم، اور اگر پانچ ہزار نفع کے ہوئے تو ان نصف والوں نے دونے لیے، یہ ظالم ہیں اور وہ مظلوم، اور اگر پانچ ہزار نفع کے ہوئے تو ان نصف والوں کو پانچواں حصہ ملا اور ان دو چند ہی والوں کو چہار چند، یہ مظلوم ہوئے اور وہ ظالم، اور اگر یہ حصے سرمایہ سے تھے تو ظلم اشد ہے، اب ایک صورت اگر یہ خیال کی جائے کہ اصل سرمایہ ان حصوں سے جدا تھا، انہیں حصوں سے تجارت شروع ہوئی، مثلاً سو اشخاص نے سو سو روپے ملا کر دس ہزار سے تجارت کی اور ہر ایک کے لئے دس دس روپے نفع قرار پایا، یہ صورت ظاہر کردے گی کہ وہ قرارداد ظلم و جبریت تھا یا محض جہل و حماقت۔ فرض کیجئے، ایک سال پانچ ہی سو نفع کے ہوئے تو یہ سو پر دس دس کر کے کیسے بٹیں، کیا پانسو کہیں سے غصب کر کے ملائے جائیں گے یا پچاس ہی کو دے کر پچاس کو رے چھوڑ دیئے جائیں گے اور وہ کون سے پچاس ہوں گے جن کو دیں گے اور وہ کون سے پچاس ہوں گے جن کو محروم رکھیں گے۔ فرض کیجئے دو ہزار نفع کے ہوئے تو دس دس بانٹ کر ہزار بچیں گے یہ کسی راہ چلتے کو دے جائیں گے یا اسی تجارت میں لگا دیے جائیں گے، اگر اسی میں لگائیں گے تو سب کی طرف سے یا بعض کی طرف سے۔ ثانی میں وہ بعض کون ہوں گے اور ان کو کیوں زیادہ ملا اور اول پر سب کو جس میں ملے اور ٹھہرے تھے دس دس خلاف قرارداد عقد کیونکر ہوا۔ لاجرم عقل ہو تو یہی ماننا پڑے گا کہ جس سال ہزار نفع کے ہوں گے سب دس دس پائیں اور پانسو تو سب پانچ پانچ اور دو ہزار تو سب بیس بیس، اور کچھ نہ ہو تو کوئی کچھ نہیں، اور نقصان ہو تو سب پر حصہ رسد۔

یہی عدل ہے اور یہی مقتضائے شرکت، اور یہی شرکت شرعیہ، اور وہ نفع مع رہا بالغیب ظہر ولینا محض جہل وحماقت تھا، بالجملہ شرع مطہر سے آنکھ بند کرنا شر ہی لاتا ہے، خیر ہمہ تن خیر وہی ہے جو شرع مصطفی ہے صلی اللہ تعالی علیہ وسلم۔

(فتاوی رضویہ ص ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷ ج ۷ - سنی دار الاشاعت)

محمد نظام الدین رضوی: اس فتوے میں ترجیحی حصص (پریفرینس شیر) کا حکم بیان کیا گیا ہے جو یقیناً حرام و گناہ ہے۔ سوال اور جواب کے الفاظ اسی پر دلالت کرتے ہیں، کوئی اس کے جواز کا قائل نہیں اور جواز کے جو دلائل پیش کیے گئے ہیں، ان کا تعلق مساواتی حصص (ایکویٹی شیر) سے ہے، اس کا کوئی ذکر فتاوی رضویہ کے اس سوال و جواب میں نہیں ہے۔

تنقیح طلب امور

علمائے کرام کے مباحثے و مذاکرے پر گردش کرتے رہے، ایک یہ کہ کمپنی ہے کیا؟ دوسرا یہ کہ کمپنی میں سرمایہ کاری شرکت ہے یا کچھ اور؟ اور شرکت ہے تو شرکت ملک ہے یا شرکت عقد؟ شرکت عقد ہے تو شرکت عنان ہے یا شرکت مفاوضہ؟

کمپنی کی تعریف کے تعلق سے دو رائیں سامنے آئیں اور کمپنی میں سرمایہ کاری کے شرکت ہونے، نہ ہونے کے تعلق سے علمائے کرام دو خانوں میں تقسیم ہو گئے۔

اس لیے یہ آرا قلمبند کر کے ایک بار پھر علمائے کرام کو تنقیح کی زحمت دی گئی۔ وہ آرا یا تنقیح طلب امور یہ ہیں:

(۱) کمپنی کی تعریف: اس میں کئی رائیں سامنے آئیں۔

- کمپنی شرکا کی اجتماعی تنظیم جدید قانون خصوصیات کا نام ہے، یعنی قانون کی وجہ سے شرکا نہ ایک دوسرے کے وکیل ہوں گے، نہ کمپنی کے املاک میں بیع کے حصے سے ہوا تصرف کر سکیں گے اور نہ کمپنی پر عائد شدہ مقدمات حصہ شرکت کے علاوہ قرضہ جات شرکا کی طرف متوجہ ہوں گے۔
- کمپنی ایک معنوی شخص ہے جو نہاں اور نا قابل حس ہے جس کا صرف قانون کی نگاہ میں وجود ہے۔ قانونی وجود کی وجہ سے یہ وہ تمام تر خصوصیات رکھتی ہے جو کمپنی کے نظام کار میں ہونی چاہئے مثلاً یہ کہ اس کا اپنے حصہ داران سے جدا گانہ، مستقل وجود ہے۔

(۲) مشترک سرمایہ کمپنی کا کاروبار شرکت شرعی کی کس قسم میں داخل ہے؟ اس کے بارے میں حسب ذیل رائیں ہیں:

(الف) شرکت عنان ہے اور اس میں شامل ہونے کی شرط شرط فاسد ہے، والشرکۃ لا تفسد بشرط فاسد۔

(ب) شرکت عنان نہیں ہے کیوں کہ جزئی طور پر اس میں کفالت در حصہ شرکت مشروط ہے۔

(ج) شرکت عنان نہیں ہے اس لیے کہ شرکت عنان میں ہر شریک ایک دوسرے کا وکیل ہوتا ہے لیکن کمپنی شیر ہولڈر کو ایک دوسرے کا وکیل بننے کا حق نہیں۔

(د) شرکت عنان ہے کیوں کہ ہدایت کاروں کو ہر شریک اپنا وکیل بنا دیتا ہے اگر چہ خود تصرف سے قانوناً مجبور ہے۔ اور یہ مجبوراً تداخل سے اپنی رضا سے لاگو کیا گیا ہے۔ اس لیے شرکت شرعی سے کوئی مانع نہیں۔

(ہ) کمپنی کی شرکت، شرکت ملک ہے کیوں کہ اس میں کوئی عقد ہی نہیں ہوا ہے۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

(و) شرکت ملک نہیں، کیوں کہ عقد تحریری طور سے شیئر خریداری فارم پر ہو جاتا ہے۔
(ز) شرکت مفاوضہ ہے، کیوں کہ شرکا اپنے حصہ میں کفالت کا حق کمپنی کو دیتے ہیں۔
(ح) شرکت مفاوضہ نہیں اس لیے کہ شرکت مفاوضہ میں ہر شریک کا حصہ مساوی ہونا لازم ہے۔
(ط) ایک احتمال یہ ہے کہ کمپنی کی شرکت قرض ہے۔
(ی) شرکت عنان نہیں، کیوں کہ کمپنی میں نفع کی مقدار ترجیحی حصص والوں کے لیے متعین ہوتی ہے اور شرکت عنان میں نفع کی مقدار کسی فریق کے لیے متعین کر دینے سے شرکت باطل ہو جاتی ہے۔ (مجلس مذاکرہ)

تنقیحی مقالہ ۱

از: محمد نظام الدین رضوی مصباحی، رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

(۱) **کمپنی (Company) کا لغوی مفہوم:**

کمپنی لغوی مفہوم کے لحاظ سے ایک مشترک لفظ ہے جس کے درج ذیل بہت سے معانی ہیں:

(۱) ساتھ، معیت، رفاقت، صحبت (۲) شرکت (۳) مہمان، بہت سے مہمان (۴) لوگوں کا اجتماع (۵) اداکاروں کی جماعت (۶) جہاز کا عملہ (۷) فوج کا چھوٹا دستہ (۸) شرکت (۹) باڈی آف پرسنس (BODY OF PERSONS) اشخاص کی تنظیم (۱۰) بزنس کنسرن (BUSINESS CONCERN) تجارتی ادارہ۔ (۱۱) بزنس فرم (BUSINESS FIRM) کاروباری ادارہ۔

حوالہ

(۱) کالنس جیم انگلش ڈکشنری۔ COLLINS GEM ENGLISH DICTIONARY
ص ۱۰۲ (انگریز مؤلفین کی مرتب کردہ)

(۲) ایڈوانسڈ ٹوئنٹیتھ سینچری ڈکشنری ص ۱۳۳ (۱۹۷۹ء)
ADVANCED TWENTIETH CENTURY DICTIONARY
(انگریزی لغت کی معروف و مستند کتاب)

اکثر معانی میں قدر مشترک کے طور پر ایک مفہوم ہر جگہ موجود ہے، وہ ہے "افراد کی تنظیم" اور دوسرا معنی ہے کاروباری و تجارتی ادارہ۔ میری نگاہ میں سرمایہ کمپنی سے مراد صرف تجارتی ادارہ ہے۔

کمپنی کی تعریف: ماہرین معاشیات نے کمپنی کی تعریف دو طرح سے کی ہے:

(۱) سرمایہ کمپنی ایسے افراد کی جماعت ہے جو کسی کاروبار یا تجارت کے لیے عام طور پر محدود ذمہ داری کے ساتھ قائم کی جاتی ہے۔

(۲) کمپنی ایک مصنوعی شخص ہے جو انسان اور ذی عقل جنس ہے جس کا صرف قانون کی نگاہ میں وجود ہے، قانونی وجود کی

وجہ سے یہ صرف دو خصوصیات رکھتی ہے جو اس کی تشکیل کے منشور میں درج ہیں۔

پہلی تعریف کے لحاظ سے کمپنی "افراد کی تنظیم" کا نام ہے۔ اور دوسری تعریف کے پیش نظر یہ افراد سے بالکل جدا ایک "قانونی وجود" یا "قانونی شخص" کا نام ہے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ کمپنی کی دونوں ہی حیثیتیں ہیں۔ قانون کے ذریعہ اس کا رجسٹریشن ہونے سے پہلے یہ "افراد کی تنظیم" ہے اور رجسٹریشن ہو جانے کے بعد یہ ایک "مستقل قانونی شخص" ہے۔

یہ نقطہ نظر معاشین کا ہے۔ اور راقم الحروف کا موقف یہ ہے کہ کمپنی ایک خاص قسم کا کاروباری و تجارتی ادارہ ہے جو طے شدہ دستور العمل کے تحت کام کرتا ہے۔

اس تعریف کے لحاظ سے کمپنی کا وجود خارجی و واقعی ہے اور معاشین کی تعریف کے مطابق اس کا وجود محض ذہنی و قانونی ہے۔ شریعت میں ایسے قانونی شخص کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا جس کا وجود محض ذہنی و غیر واقعی ہو۔

کمپنی کو "مصنوعی شخص" مان کر اس کی جو خصوصیات بیان کی جاتی ہیں وہ تمام خصوصیات ایک مستقل ادارہ مثلاً مدارس وغیرہ کی بھی ہیں، شرعاً کوئی چیز "مصنوعی یا ذہنی شخص نہیں مانی جاتی، اس لیے یہ بے مایہ اسے "کاروباری ادارہ" مانتا ہے جو کمپنی کے معنی لغوی کے عین مطابق ہے۔

(۲) کمپنی میں سرمایہ کاری شرکت کی کون سی قسم ہے؟

شرکت کی دو قسمیں ہیں (۱) شرکت ملک (۲) شرکت عقد۔

شرکت ملک میں مالکوں کے درمیان شرکت کا عقد نہیں ہوتا بلکہ ان کا مال کسی سبب شرعی ارث، ہبہ، وصیت وغیرہ کے ذریعہ باہم مشترک ہو جاتا ہے اور **شرکت عقد** میں اس کا یہ تعلق عقد کے ذریعہ ہوتا ہے۔ عقد لفظ کے ذریعہ بھی ہوتا ہے، تحریر کے ذریعہ بھی اور معنی بھی۔ یہاں عقد تحریری موجود ہے، کیوں کہ شیر لینے والا کمپنی کے ایک چھپے فارم پر شریک بننے کے لیے درخواست دیتا ہے اور کمپنی کا متعلقہ عملہ اس کی مکمل جانچ کر کے اس کی تحریری منظوری بھیجتا ہے۔ درخواست تحریری ایجاب ہے اور اس کی منظوری تحریری قبول ہوا۔ اس لیے کمپنی کی شرکت شرکت عقد ہے۔

شرکت عقد کی کئی قسمیں ہیں [illegible]

شرکت مفاوضہ کے تحقق کے لیے ضروری ہے کہ یہ معاہدہ ایسے دو شخصوں کے درمیان طے پائے جو ایک مذہب کے ہوں، مثلاً صرف مسلم یا صرف غیر مسلم، دونوں کا مال برابر ہو، تصرف کی ولایت دونوں کی یکساں ہو، کم و بیش نہ ہو۔ لہٰذا مسلم و غیر مسلم میں آزاد و غلام میں اور نابالغ و بالغ اور عاقل و مجنون میں یہ شرکت نہیں ہو سکتی۔

کھلی ہوئی بات ہے کہ شرکت حصص میں شرکا کے درمیان یہ مساوات نہیں پائی جاتی اس لیے یہ مفاوضہ نہیں ہے۔ اور شرکت عنان مسلم و غیر مسلم، بالغ اور نابالغ، (جو عاقل و ماذون ہو) مرد و عورت اور آزاد و غلام ماذون کے درمیان صحیح ہے اور کمپنی میں یہ سب کچھ ہوتا ہے اس لیے شرکت حصص شرکت عنان ہے۔

اس میں کفالت کی شرط نہیں ہوتی، کیوں کہ کمپنی کے خاتمہ کے وقت اثاثہ جات وغیرہ بیچ کر جو قرض ادا کیا جاتا ہے وہ

شرکا کے مال سے نہیں ہوتا۔ ہدایت کار بورڈ اپنی رپورٹ میں یہ صراحت کرتا ہے کہ قرض تمسکات کے اتنے روپے تجارت میں لگائے گئے ہیں جس کی ادائیگی کی ذمہ داری شرکا انھیں پر عائد ہوتی ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ تجارت کرنے والا شریک اگر یہ بتائے کہ تجارت میں استعمال قرض کا ہے تو اسے صادق گردانا جائے گا۔

علاوہ ازیں کفالت شرکت عنان کے منافی نہیں، منافی تو وہ شرط ہوتی ہے جو شرکت کو ختم کردے اور کفالت کی شرط تو اسے اور مضبوط بناتی ہے۔

اس میں عام شرکا مجبور نہیں ہوتے، کیوں کہ مال میں اپنا حق تصرف اپنی رضا سے ہدایت کار بورڈ کو سونپ دیتے ہیں اور رضا کے ساتھ مجبور کا تحقق نہیں ہوتا اور بندہ اپنے حق کے استعمال کی وکالت بھی دے سکتا ہے۔

نیز ہر شریک کا وکیل ہونا اس وقت ضروری ہے جب تمام شرکا تجارت میں حصہ لیں اور یہاں تجارت میں حصہ صرف بعض شرکا (ہدایت کار) لیتے ہیں۔

ترجیحی حصص کو بھی عام بول چال میں شرکت سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن یہ شرعی نقطہ نظر سے قرض کا معاملہ ہے جو سود کی شرط سے آلودہ ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے۔

نتیجہ (۱) کمپنی ایک تجارتی ادارہ ہے جو مقررہ دستور کے تحت کام کرتا ہے۔

(۲) شرکت، شرکت عنان ہے۔ مفاوضہ نہیں (۳) ترجیحی حصص کے ذریعہ کاروبار شرکت نہیں بلکہ خالص قرض بشرط سود کا معاملہ ہے جو ناجائز ہے۔

کمپنی کے کاروبار اور ان کے احکام

(۱) کمپنی ایک خاص قسم کا کاروباری و تجارتی ادارہ ہے جو طے شدہ دستور العمل کے تحت کام کرتا ہے۔

اس سلسلے میں ایک نقطہ نظر یہ ہے کہ کمپنی شرکا کی اجتماعی تنظیم جسے قانونی خصوصیات کا نام ہے۔

(۲) کمپنی (ادارہ) شرکا (افراد) کے پاس جمع شدہ حصص کے اصل مالک ہوتے ہیں اور کمپنی حصہ داروں کی طرف سے ان کی وکیل عام ہوتی ہے یعنی تجارتی ادارہ تمام حقوق کی حامل ہوتی ہے اور حصہ دار صرف مالی وکیل ہوتی ہے۔

(۳) کمپنی (ادارہ) عقل و شعور سے خالی ایک ایسی شئی ہے جو اپنے طور پر کوئی کاروبار کرنے کی اہل نہیں، اس لیے اس کی طرف سے وکالت کے تمام فرائض انجام دینے کے لیے نہایت عالی دماغ اور تجربہ کار افراد پر مشتمل "ہدایت کار بورڈ" مقرر ہوتا ہے جو کمپنی کا نائب و قائم مقام اور حصہ داروں کا وکیل دوم ہوتا ہے۔

مگر قول دوم کے پیش نظر ہدایت کار بورڈ ہی اصل وکیل ہوتا ہے، ادارہ کچھ نہیں۔

(۴) کمپنی کا جاری شدہ حصہ ایک فرضی سرمایہ ہوتا ہے جس کی کوئی قیمت یا مالیت نہیں ہوتی اور شیر داروں کے حصص ابتدا اثمن یعنی ثمن ہوتے ہیں اور بعد میں جب ان کے عوض مال تجارت خرید لیا جاتا ہے تو وہی متاع و سامان ہو جاتے ہیں۔

(۵) حصص کی دو قسمیں ہیں: ترجیحی حصص اور مساواتی حصص۔

ترجیحی حصص اپنی حقیقت کے لحاظ سے سرمایہ قرض ہوتے ہیں اور ان پر کمپنی سے ملنے والا نفع سود ہوتا ہے، اس لیے ترجیحی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری ناجائز و گناہ ہے۔ فتاوی رضویہ جلد سابع ص ۱۱۶ پر بھی یہی حکم بیان فرمایا گیا۔

(۶) مساواتی حصص اپنی حقیقت شرعیہ کے لحاظ سے سرمایہ شرکت ہیں اور ان کے ذریعہ کمپنی میں زرکاری شرکت کی ایک خاص قسم شرکت عنان ہے جو شرعاً جائز ہے اس لیے کمپنی میں یہ زرکاری بھی جائز ہے۔ البتہ اس کے لیے درج ذیل شرائط کی پابندی لازمی ہے۔

(الف) شرکت کرنے والا شیئر کی تمام رقم یک مشت ادا کردے، قسط وار نہ رکھے بلکہ بہتر یہ ہے کہ شیئر صرف ان کمپنیوں کا لے جو تمام رقم ایک ساتھ وصول کرتی ہیں۔

(ب) شیئر ایسے کاروبار کے لیے نہ ہو جو ناجائز ہو، جیسے شراب کی صنعت اور تجارت یا اس کے گوشت کی خرید و فروخت۔

(ج) شیئر ہولڈر وقت شرکت یہ صراحت کردے، بلکہ شیئر سرٹیفکٹ پر لکھ بھی دے کہ وہ کمپنی کے سودی کاروبار پر راضی نہیں۔

(۷) ان حصص کے حصول کے چار ذرائع ہیں۔ ان میں سے ایک ذریعہ "سودی قرض کے حصص میں تبدیل" کا ہے۔ اس ذریعہ سے حصص کا حصول ناجائز ہے اور بقیہ ذرائع سے جائز ہے۔

(۸) حصہ داروں سے ان کے مساواتی حصص کی خرید و فروخت جائز ہے کہ یہ فی الواقع نوٹ کے بدلے میں نوٹ یا متاع کی بیع ہے جس میں دام نقد ادا کیا جاتا ہے اور مبیع پر مشتری کے وکیل عام کمپنی (ادارہ/افراد) کا قبضہ پہلے ہی سے ہوتا ہے اس لیے اس میں کوئی شرعی محظور نہیں پایا جاتا۔

(۹) اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان کی خدمت عالیہ میں جو سوال پیش ہوا تھا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ کے عہد میں چاندی کے انگریزی روپے کا رواج تھا اور کمپنی کا حصہ بھی یہی روپیہ ہوتا تھا۔

تو کمپنی کے طریق کار کے مطابق اس زمانے میں ان حصص کی بیع درست اس لیے ناجائز قرار پائی کہ یہ بیع یا تو روپے کے بدلے میں "روپے" کی ہوگی یا متاع کی ہوگی۔

پہلی صورت میں بیع "عقد صرف" ہوگی جس کے جواز کی مجلس میں دونوں عاقدوں کا قبضہ ضروری ہوتا ہے، جب کہ کمپنی کے آئین کے مطابق صرف [illegible] قبضہ ہوتا ہے۔

اور دوسری صورت میں بیع "عقد مطلق" ہوگی جس میں دام تو ادھار ہو سکتا ہے مگر مبیع کی نقد ادائیگی ضروری ہوتی ہے۔ اور کمپنی کا طریق کار اس دور میں غالباً اس کے بالکل برعکس تھا۔

اس لیے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے اس خرید و فروخت کو ناجائز قرار دیا۔ مگر آج کے دور میں حالات کی تبدیلی نے ان دونوں نقائص کو یکسر ختم کر دیا کہ اب کمپنی اپنے حصہ داروں کی وکیل عام ہوتی ہے جس کے باعث اسے مبیع پر قبضہ کا حق بحا طور پر مل گیا، اور روپوں کی جگہ اب کاغذ کے نوٹ نے لے لی جس کی بیع اپنے ہم جنس کے بدلے نقد و ادھار بھی جائز ہے اور کمی بیشی بھی، جیسا کہ خود فتاوی رضویہ میں اس کی صراحت موجود ہے۔

(۱۰) حصص تین طرح سے جاری کیے جاتے ہیں۔ شیئر سرٹیفکٹ، بانڈ و دیگر "سند حصہ" پر لکھی ہوئی قیمت کے مساوی

دام پر یا اس سے کم یا زیادہ پر اور تینوں ہی صورتیں جائز ہیں۔

(۱۱) "قرض تمسکات" کمپنی کے پرانے قرض خواہوں سے حاصل کیے جائیں یا براہ راست کمپنی (اوارہ/افراد) سے۔ بہر حال یہ کاروبار ناجائز ہے کہ یہ تمام تر قرضے سودی ہوتے ہیں جس کے لیے اسلام میں کوئی نرم گوشہ نہیں پایا جاتا۔

(۱۲) بطور سود کی ذریعہ قابل تبدیل قرض تمسکات میں سود وقتی وبدیہ طور پر ہی ہوتا ہے یعنی یہ قرض غیر سودی ہوتا ہے لہذا اس کے ذریعہ کمپنی میں سرمایہ کاری کی اجازت ہے۔

(۱۳) "حصص و تمسکات کی فروخت کی ضمانت" یہ بھی کمپنی میں ایک طرح کی سرمایہ کاری ہے جو تین طرح سے ہوتی ہے۔

(الف) مساواتی حصص کے ذریعہ (ب) ترجیحی حصص کے ذریعہ (ج) قرض تمسکات کے ذریعہ۔

قرض تمسکات اور ترجیحی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری ناجائز وگناہ ہے، چاہے کمپنی خود یہ تمسکات اور حصص لے یا دوسروں کو اسے لینے کی ترغیب دے۔ کیوں کہ قرض سود کی شرط سے مشروط ہوتا ہے اور ترجیحی حصص بھی واقع میں سودی قرضے ہوتے ہیں۔ رہ گئے مساواتی حصص تو اس میں تفصیل ہے۔

- اگر ایجنٹ وہ حصص خود ہی لے کر کمیشن کی رقم نقد وصول کرلے تو اس کی حیثیت اجرت کی ہوگی مگر یہ اجرت ناجائز ہوگی کہ حصص لے کر کمپنی کے ساتھ مشارکت ایجنٹ کا اپنا فنی کام ہے اور اپنے کام پر اجرت لینے کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں۔
- اور اگر اس کی صورت یہ ہو کہ حصص لینے پر کمپنی ایجنٹ کے لیے حصص پر کچھ قیمت کمیشن کی مقدار کم کردے تو اس کے حق میں یہ حصص کا تھوڑے پر اجرا ہوا، جو جائز ہے۔
- ہاں! اگر ایجنٹ حصص خود نہ لے بلکہ دوسرے لوگوں کو لاکر کمپنی کا شریک وشیر دار بنائے تو اس صورت میں کمیشن کی حیثیت "اجرت" کی ہوگی اور اپنی محنت صرف کرکے شیر دار بنانے پر اجرت لینا جائز ہے۔

(۱۴) دلالی یعنی حصص اور قرض تمسکات کے فروخت کی اجرت۔

اجرت وجائز کام پر جائز اور ناجائز کام پر ناجائز ہوتی ہے لہذا جن حصص اور تمسکات کی خرید وفروخت ناجائز ہے ان کی اجرت بھی ناجائز ہے۔ اور جن حصص اور تمسکات کی خرید وفروخت جائز ہے ان کی اجرت بھی جائز ہے۔

(۱۵) سرمایہ کمپنی کا ایک لازمی کاروبار یہ ہے کہ وہ کچھ خاص حکم کے بینکوں مثلاً آئی۔ بی۔ آئی I.B.I (انڈسٹریل ڈیولپمنٹ بینک آف انڈیا) سے سودی قرضے لیتی ہے، یوں ہی عوام سے بھی ترجیحی شیر اور قرض تمسکات کے نام سے قرض لے کر سرمایہ اندوزی کرتی ہے اور سودی قرض کا کاروبار بلاریب حرام وگناہ ہے۔ اس لیے ایسی کمپنی کی منصوبہ سازی، اس کی تشکیل اور اس کے ناجائز کاروبار کی ترغیب سب حرام وگناہ ہے۔

نتیجہ: (۱) ترجیحی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری ناجائز (۲) مساواتی حصص کے ذریعہ اشتراک جائز (۳) غیر سودی قرض تمسکات جائز (۴) مساواتی حصص کے فروخت کی ضمانت جائز (۵) ترجیحی حصص اور سودی قرضوں کے فروخت کی ضمانت ناجائز (۶) موجودہ سرمایہ کمپنی کی تشکیل ناجائز۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

تنقیحی مقالہ - ۲ از: مفتی شیر محمد خاں رضوی، استاذ و مفتی دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان

باسمہ تعالیٰ و علیہ أصلی

الحمد للہ وکفیٰ والصلاۃ والسلام علی نبیہ و آلہ اجمعین۔

موجودہ مشترکہ سرمایہ کاری پر تفصیلی مقالہ بعنوان "مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظام کار" محترم علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب مفتی الجامعۃ الاشرفیہ کا تحریر کردہ ایک بہترین کاوش کا نمونہ ہے۔ اس میں "کمپنی حصص" پر سیر حاصل بحث فرمائی گئی ہے۔ حصص کے منفی و مثبت سبھی پہلو اجاگر کیے گئے ہیں۔ نیز امام اہل سنت مجدد دین و ملت اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کا حصص کے متعلق جو فتویٰ جلد ہفتم میں مندرج ہے اس کی مفتی صاحب نے بہترین توجیہ بیان فرما کر اس کو بسر و چشم قبول فرماتے ہوئے موجودہ حالات کی تبدیلیوں کی روشنی میں جواز کے پہلو کو اجاگر کیا ہے۔

میری ناقص رائے میں مفتی موصوف کے دلائل بہت ہی وزنی و قابل تسلیم ہیں۔

محترم مفتی حفیظ الرحمٰن صاحب نے بھی اسی مسئلہ پر تفصیلی بحث کی ہے۔ مختلف اقوال فقہا سے اس مسئلہ کی اصلی حقیقت کو واضح فرمانے کی سعی فرمائی ہے اور آخر میں موصوف نے عدم جواز کو مبرہن کیا ہے۔ لیکن میرے نزدیک حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب کا مقالہ دلائل و براہین کے انبوہ میں جس نظریہ کی تائید کرتا ہے میں بھی اسی طرف ہوں۔ سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ارشاد "ردوهم إذا أدلى إليك اصحاب الرأي" حالات کی نزاکتوں و تبدیلیوں کو سمجھنے کی ترغیب دیتا ہے۔ نیز آپ نے فرمایا ہے:

"اللهم، اللهم فما يختلج في صدر امرئ ما لم تلج عليه في القرآن فهمه والسنة ثم أعرف الأمثال والأشباه وقس الأمور عند ذلك" اھ۔ (بدائع ص ۹)

اس حکمتی ارشاد نے مفتیان کرام کو دقیق و جدید مسائل کو امثال و اشباہ کی روشنی میں حل کرنے کی ترغیب دی ہے، نیز رسول رحمت علیہ السلام کا ارشاد [illegible]

حضرت مفتی نظام الدین رضوی صاحب کا مقال انھیں نظریات سے معطر ہے اس لیے تائید کا ہی مستحق ہے، اور یہ پر از حکمت قول بھی اسی کا غماز ہے: فالجاهل من جهل أحوال زمانه و أهل زمانه و قلت أرض جاهلها و ذل أرضا عالمها اھ۔

زمانہ و اہل زمانہ کی ضروریات و حاجات و تبدیلیوں کو سمجھنا بھی ہمارے لیے ضروری ہے۔

****

تنقیحی مقالہ - ۳ از: مولانا نصر اللہ رضوی، استاذ مدرسہ عربیہ فیض العلوم محمد آباد گوہنہ ضلع مئو

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لولیہ والصلاۃ علی نبیہ وعلی آلہ وصحبہ اجمعین

کمپنی کی تعریف کے لیے مختلف رائیں سامنے آئیں جیسا کہ "تنقیحات بسلسلہ مشترکہ سرمایہ کاری" میں ۱ اور سوال نامہ کے ص ۲، ۳ کے مطالعہ سے ظاہر ہو رہا ہے۔ لیکن ان تعریفات پر غور کیا جائے تو تعریف میں کچھ خاص اختلاف نہیں رہ جاتا ہے۔ کیوں کہ یہ تعریفیں خواص کے ذریعہ کی گئی ہیں اور خاصیات سے تعریف کرنے کا مقصد معرف کو دیگر اشیاء سے ممتاز بنا دینا ہے۔ جیسا کہ ماہرین فن نے تعریف کے اغراض و مقاصد ظاہر کرتے ہوئے لکھا کہ "کسی کی تعریف کبھی اجزائے ماہیت کے ذریعہ کی جاتی ہے تو کبھی کی حقیقت اجاگر ہو جاتی ہے، چاہے وہ حد تام ہو یا حد ناقص ہو رسم تام ہو یا رسم ناقص ہو۔

چنانچہ ان تعریفات میں خصوصیات کا لحاظ رکھا گیا ہے اور انہیں کی مشترکہ خصوصیات کو تعریف کا جامہ پہنا دیا گیا ہے۔

تنقیحات میں پیش کی گئی تعریفات کا تقابلی جائزہ

(۱) پہلی رائے جو ظاہر کی گئی اس کی عبارت مندرجہ ذیل ہے

"کمپنی شرکا کی اجتماعی تنظیم بتید قانونی خصوصیات کا نام ہے۔ یعنی قانون کی وجہ سے شرکا نہ ایک دوسرے کے وکیل ہوں گے، نہ کمپنی کے املاک میں بیع کے حصہ کے سوا تصرف کر سکیں گے اور نہ کمپنی پر عائد شدہ مقدمات و حصہ شرکت کے علاوہ قرضہ جات شرکا کی طرف متوجہ ہوں گے۔"

اس تعریف سے مندرجہ ذیل چند قیدیں برآمد ہوتی ہیں

(۱) کمپنی ایک تنظیم ہے (۲) قانونی قید سے جکڑی ہوئی ہے (۳) خصوصیات کی حامل ہے (۴) کمپنی کے شرکا ایک دوسرے کے وکیل نہ ہوں گے (۵) کمپنی کے املاک میں بیع کے حصہ کے سوا تصرف کا اختیار نہیں ہے (۶) کمپنی پر عائد شدہ مقدمات سے شرکا کا کوئی تعلق نہ ہوگا (۷) حصہ شرکت کے سوا قرضہ جات شرکا کی طرف متوجہ نہ ہوں گے۔

(۲) دوسری تعریف ان الفاظ میں قلمبند کی گئی ہے

"کمپنی ایک مصنوعی شخص ہے جو نہاں اور ناقابل مس ہے، جس کا صرف قانون کی نگاہ میں وجود ہے۔ قانونی وجود کی وجہ سے یہ وہ تمام تر خصوصیات رکھتی ہے جو کمپنی کے نظام کار میں درج ہے۔ مثلاً یہ کہ اس کا اپنے حصہ داران سے جداگانہ، مستقلا وجود ہے"۔

اس تعریف سے مندرجہ ذیل خصوصیات برآمد ہوتی ہیں:

(۱) کمپنی مصنوعی شخص ہے (۲) وہ نہاں اور ناقابل مس ہے (۳) اس کا وجود صرف قانونی ہے (۴) کمپنی خصوصیات کی حامل ہے (۵) کمپنی کا ایک نظام کار ہوتا ہے (۶) اپنے حصہ داران سے جداگانہ اس کا مستقلا وجود ہے۔

ان کے علاوہ ماہرین قانون نے مختلف عبارتوں کے ساتھ کمپنی کی تعریف پیش کی ہے جیسا کہ "سوال نامہ" کے حاشیہ پر درج تعریفات سے ظاہر ہے اور یہ ماہرین معاشیات وتجارت کی مختلف تعبیرات ہیں، جن کا حاصل ہم ذیل میں درج کرتے ہیں کہ:

کمپنی ایک مصنوعی شخص، غیر مبصر، ناقابل مس ہے جو ہدایت کاروں کی دیکھ بھال کے سہارے قائم اور رواں دواں ہے۔ اور جس کا وجود صرف قانون کی نگاہ میں ہوتا ہے اور قانونی وجود کی وجہ سے اس کی زندگی مستقل ہو جاتی ہے۔ حصہ داران اور ہدایت کار چاہے آ جائیں، چاہے جائیں، مگر کمپنی قائم رہے گی۔ جب تک اس کا خاتمہ نہ کیا جائے از خود ختم نہ ہوگی۔ اور جس کی شناخت محض اس کی مہر خاص سے ہوگی اور اس کا استعمال بھی اقتصادیات اور معاشیات کے ماہر ہدایت کاروں کی صواب دید کے مطابق ہوگا۔ چنانچہ اس کی خصوصی مہر کے استعمال کے بغیر کوئی بھی معاملہ کمپنی کی جانب سے نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اور نہ کمپنی اس طرح کے کسی معاہدے کی ذمہ دار ہوگی۔

اس سے ظاہر ہوا کہ درج شدہ دونوں تعریفوں میں صرف چند خصوصیتوں کی رعایت کی گئی ہے جب کہ بہت سی اور خصوصیتیں باقی رہ جاتی ہیں۔ چنانچہ کوئی ایسی تعریف جو ہر اعتبار سے جامع اور مانع ہو اسی وقت ہو پائے گی جب اس کے حقیقی اجزاء کے ذریعہ تعریف کی جائے اور یہ بہت مشکل اور دشوار ہے کیوں کہ اشیاء کی جنس وفصل کا پہچان لینا ابھی تک معرض خفا میں ہے۔

تو صرف یہی صورت رہی کہ اس کے خواص سے تعریف کی جائے اور ظاہر ہے کہ سارے خواص کا چند الفاظ میں سمیٹ لینا دشوار ہوگا۔ البتہ جب چند خواص کے ذریعہ تعریف کر دی گئی جس سے معرف کو دیگر اشیاء سے امتیاز حاصل ہو گیا تو تعریف کا مقصد حاصل ہو گیا اور ایسی تعریف قابل قبول ہوگی۔ ہاں ان تعریفات میں کون سی تعریف قابل ترجیح ہے ہمیں اس پر گفتگو کرنی ہوگی۔ تو ہمارے خیال سے پہلی تعریف کے مقابلہ میں دوسری تعریف اپنے اختصار اور جامعیت کے لحاظ سے موزوں ترین تعریف قرار دی جائے گی اس لئے کہ اس میں وہ سارے امور آ گئے ہیں جو ہر ذکر کردہ تعریف اور کمپنی کے نظام کار میں درج ساری خصوصیتوں کی طرف اشارہ ہو گیا۔ چنانچہ یہی تعریف لائق ترجیح ہونی چاہیے۔

کمپنی: حصہ داران سے جدا ایک مستقل قانونی شخص ہے جس کی خصوصیات اس کے نظام کار میں درج ہیں۔

شرکت کے اقسام: شرکت کی دو قسمیں ہیں (۱) شرکت ملک (۲) شرکت عقد۔

شرکت ملک: چند شخص ایک چیز کے مالک ہوں اور باہم عقد شرکت نہ ہوا ہو۔ کسی شریک کو دوسرے کے حصہ میں بلا اجازت تصرف کا اختیار نہیں بلکہ دوسرے کے نصیب میں بطور امانت ہے۔

شرکت عقد: چند شخصوں نے باہم شرکت کا عقد کیا ہو۔

شرکت ملک اور شرکت عقد میں فرق: شرکت ملک میں کوئی کسی کا وکیل نہیں بلکہ بطور امانت ہے۔ جب کہ شرکت عقد میں ہر ایک دوسرے کا وکیل ہے۔ شرکت ملک میں کوئی حصہ غیر میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا اور شرکت عقد میں ہر شریک دوسرے کے حصہ میں تصرف کا اختیار رکھتا ہے۔

شرکت ملک کے اقسام دو ہیں (۱) جبری (۲) اختیاری۔

جبری: یہ ہے کہ دونوں کے مال میں ایسا اختلاط ہو جائے کہ ہر ایک کی چیز دوسرے سے ممتاز نہ ہو سکے یا ہو سکے تو

نہایت دقت اور دشواری ہے۔

اختیاری: یہ ہے کہ ان کے فعل و اختیار سے شرکت ہوئی ہو۔

مندرجہ بالا شرکت ملک اور اس کے اقسام کو دیکھا جائے کہ بنیادی چیز "عقد" شرکت ملک میں پائی نہیں جاتی ہے، جب کہ سرمایہ کمپنی میں شرکت کے لیے عقد ضروری ہو جاتا ہے جس کی صراحت "سوال نامہ" کی اس عبارت سے ہو جاتی ہے:

"کسی عرضی گذاری درخواست پر حصص کا الاٹمنٹ ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی پیش کش کمپنی نے منظور کر لی ہے اور کمپنی کے ساتھ اس کا معاہدہ پکا ہو گیا ہے"۔

کمپنی کے نظام کار اور آئین کی اس عبارت کے پیش نظر شرکت ملک کی تعریف اور اقسام و شرائط پر غور کے بعد یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ سرمایہ کمپنی میں شرکت اس کی کسی قسم میں داخل نہیں۔ لہٰذا تنقیحات بسلسلہ مشترکہ سرمایہ کاری" کے جز (و) میں مندرجہ ذیل عبارت کے ذریعہ درست قرار دی جائے گی۔

"(و) شرکت ملک نہیں، کیوں کہ عقد تحریری طور پر شیئر خریدنے کی فارم پر ہو جاتا ہے"۔

شرکت عقد کی قسمیں: شیخین (امام ابو جعفر طحاوی اور امام ابو الحسن کرخی) کی توضیح کے مطابق شرکت عقد کی تین قسمیں ہیں:

(۱) شرکت بالاموال (۲) شرکت بالاعمال (۳) شرکت بالوجوہ۔ (فتح القدیر ص ۳۷۹/۵ و البحر ص ۳۶۹)

پھر ہر ایک دو قسم پر ہے: (۱) مفاوضہ (۲) عنان۔

شرکت مفاوضہ: یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کا وکیل و کفیل ہو یعنی ہر ایک کا مطالبہ دوسرا وصول کر سکتا ہے اور ہر ایک پر جو مطالبہ ہوگا دوسرا اس کی طرف سے ضامن ہے۔ اور شرکت مفاوضہ میں یہ ضرور ہے کہ دونوں کے مال برابر ہوں اور نفع میں دونوں برابر کے شریک ہوں اور تصرف دین میں بھی مساوات ہو۔

لہٰذا آزاد اور غلام میں، نابالغ اور بالغ میں، مسلمان اور کافر میں، عاقل اور مجنون میں اور دو نابالغوں میں شرکت مفاوضہ نہیں ہو سکتی۔ (عالمگیری ص ۳۰۸/۲ و درمختار ص ۳۷۰/۲ و بہار شریعت حصہ ۱۰ ص ۲۳،۲۲)

شرکت مفاوضہ کی مندرجہ بالا شرائط و خصوصیات پر غور کرنے سے یہ نتیجہ [illegible] کہ سرمایہ کمپنی میں شرکت، شرکت مفاوضہ نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ کوئی بھی شیئر ہولڈر کمپنی کی جانب سے کفیل (ضامن) نہیں ہوتا۔ نیز یہ واضح ہے کہ مفاوضہ میں مساوات ایک لابدی امر ہے جو یہاں سرمایہ کمپنی کی حصہ داری میں کئی اعتبار سے مفقود ہے۔ اس بنا پر بھی شرکت مفاوضہ نہیں ہو سکتی ہے۔ چنانچہ "تنقیحات" کے اجزا میں سے (ز) ساقط اور (ح) برقرار رہے گا۔ مزید توضیح کے لیے "سوال نامہ" کا حسب ذیل انکشاف ضرور مفید اور معاون ثابت ہوگا۔ آپ رقم طراز ہیں:

"**محدود ذمہ داری**: مشترکہ سرمایہ کمپنی کی ایک بہت اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کے ممبران یا حصہ داران کی ذمہ داری محدود ہوتی ہے۔ یعنی یہ ذمہ داری صرف کمپنی میں سے کسی حصہ دار کے ذریعہ خریدے ہوئے سرمایہ تک ہی محدود ہوتی ہے۔ شراکت داری کی طرح اس کے ممبران کی نجی جائداد اور اثاثہ جات لامحدود Unlimited حد تک کمپنی کے قرضوں کو وصول نہیں کیا جا سکتا۔ کمپنی کے قرضوں کے لیے اس سے اتنا ہی روپیہ کسی وقت وصول کیا جا سکتا

ہے بقدر اس کے ذریعہ خریدے گئے حصوں پر ادا نہیں کیا گیا۔ اس طرح ممبران کی ذمہ داری محدود ہونے سے ان کی شخصی جائداد کو کوئی خطرہ نہیں"۔

پھر آگے چل کر "سوال نامہ" میں خلاصۂ مطالب کا درج ذیل انکشاف تو صریحاً اس شرکت کا عدم انطباق اور بطلان ظاہر کرتا ہے۔

"ترجیحی حصص والے شرکا صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں، نقصان میں نہیں۔ اور انھیں ایک طے شدہ درجے بہر حال نفع دیا جاتا ہے خواہ کمپنی میں نفع ہو یا نقصان"۔ (سوال نامہ)

اس اجمالی جائزے کے بعد اب شرکت کی قسم نہ رہی مگر شرکت عنان۔

مشترکہ سرمایہ کمپنی کے آئین اور اقسام حصص کے مطالعہ سے یہ بات علم ہوتی ہے کہ ترجیحی حصص والے حصہ داران کے لیے نفع کی ایک مقدار متعین ہوتی ہے اور ان کو اسی مقررہ شرح کے اعتبار سے نفع دیا جاتا ہے۔

سوال نامہ میں اس کے تعلق سے درج عبارت یوں ہے کہ

"ان حصص کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان میں ایک مقررہ شرح کے اعتبار سے نفع دیا جاتا ہے"۔

چنانچہ یہ خصوصیت تو ایسی ہوئی کہ شرکت کو ہی فاسد کرتی ہے جیسا کہ ہم ابھی اوپر ذکر کر آئے کہ "اگر نفع کے روپے ایک شریک نے متعین کر دیے کہ مثلاً اس روپے میں نفع کے لوں گا تو شرکت فاسد ہے کہ ہو سکتا ہے کل نفع اتنا ہی ہو، پھر شرکت کہاں ہوئی"۔ تنویر الابصار اور در مختار میں ہے

"(وتفسد باشتراط دراهم مسماة من الربح لأحدهما) لقطع الشركة كما مر آنفا في قوله و عدم ما يقطعها"۔

مزید برآں یہ کہ یہ ترجیحی حصص کے حصہ داران نقصان میں شریک نہیں ہوتے ہیں کہ یہ صورت بھی فساد پر مشتمل ہے۔ یہ تو شرکت عقدی کی شرط ہے کہ نفع اور نقصان دونوں میں شرکت ضروری ہے۔

نقصان جو بھی ہوگا وہ راس المال کے حساب سے ہوگا اس کے خلاف شرط کرنا باطل ہے۔ مثلاً دونوں کے روپے برابر ہیں اور شرط یہ کی کہ جو بھی نقصان ہوگا اس کی تہائی فلاں کے ذمہ ہوگا تو ہاں فلاں کے ذمہ یہ شرط باطل ہے اور اس صورت میں دونوں کے ذمہ نقصان برابر ہوگا۔ "ولا خلاف في اشتراط الوضيعة بخلاف قدر رأس المال باطل" (رد المحتار ص ۳۶۹)

ترجیحی حصص میں شرکت کی یہ شرط کہ نقصان میں حصہ داران شریک نہیں خود شرکت ہی کو باطل کرتی ہے، لہذا شرعی حیثیت سے کمپنی کی اس قسم میں شرکت کسی طرح درست نہ ہوگی۔

مساواتی حصص میں شرکت کی صورت اور اس کے شرائط و احکام

مساواتی حصص: مساواتی یا معمولی حصص وہ حصے ہوتے ہیں جن پر تمام ترجیحی حصہ داروں کی ادائیگی کے بعد باقی بچا ہوا منافع برابر تقسیم کر دیا جاتا ہے۔

(۱) مساواتی حصہ داروں کو ووٹ دینے کے تمام اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔

(۲) مساواتی حصہ والے شرکا اپنے حصص کے تناسب کے لحاظ سے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتے ہیں۔ البتہ نفع صرف اس صورت میں دیا جاتا ہے جب کمپنی کا کاروبار نفع میں چل رہا ہو۔

(۳) جب تک کمپنی جاری رہتی ہے یہ نفع ونقصان میں برابر کے شریک ہوتے ہیں اور کمپنی کے بند ہونے پر جو کچھ اثاثے باقی رہ جاتے ہیں ان پر مساوی طور پر تقسیم کر دیے جاتے ہیں۔ (سوال نامہ)

(۴) کمپنی اپنے حصص کے ساتھ قرض تمسکات بھی جاری کرتی ہے جسے شرکا کو لازمی طور پر لینا پڑتا ہے، گو بادل ناخواستہ ہی سہی۔ کمپنی سرمایہ قرض پر ایک طے شدہ درجے سود بھی ادا کرتی ہے۔ یعنی حصص کے ساتھ سودی قرض دینا ایک لازمی شرط ہے۔ (سوال نامہ)

یہی وہ شرط ہے جو شرعی حیثیت سے کسی بھی طرح جائز نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ اس میں سود کی قباحت پائی جاتی ہے جس نے ایک امر حرام کے ارتکاب پر مجبور کیا۔ اگر سودی قرض کی یہ شرط نہ ہوتی تو مساواتی حصص کی مندرجہ بالا تین قسمیں شرکت شرعی کے تقاضا منافی نہیں۔ البتہ یہ شرط شرط فاسد ضرور ہوگی جس کے ہوتے ہوئے بھی نفس شرکت قائم رہے گی۔

ردالمحتار ص ۳۱۶ ج ۶ اور خانیہ ص ۲۹۳ پر ہے: "لان الشرکۃ لا تفسد الا بتعلق بالشروط الفاسدۃ"۔

ویسے اس امر حرام کے ارتکاب سے بچنے کی بھی کئی صورتیں تلاش کی جا سکتی ہیں، مثلاً حصہ دار یہ کہہ کر کمپنی کو قرض دے کہ میں سود نہیں لوں گا اور اپنے اس قول کے مطابق دل میں بھی ارادہ رکھے۔ فتاوی خیریہ میں ہے:

"العبرۃ بما نطق لا بما کتب الکتاب" (فتاوی رضویہ ص ۱۹۱ ج ۸)

حدیث میں آیا "انما الاعمال بالنیات"۔

چنانچہ اس صورت میں کمپنی کی طرف سے بکواز اور قرض بھی جائے تو وہ سود نہ ہوگی۔ چاہے کمپنی کے کارپرداز ان اسے سود کے نام ہی سے موسوم کریں۔ یہ ان کا نام ہوگا جس کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں ہے اور وہ رقم نفع شدہ قرض کی صورت میں اس کی ملکیت ہوگی۔

بہر کیف مشترکہ سرمایہ کاری کے شرکا اور شرعی احکام کے مطالعہ سے یہ امر روشن اور واضح ہے کہ کمپنی میں شرکت، شرکت عنان ہی ہے اور شرکت عنان کی شروط کا لحاظ بھی اس میں پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے ہوتا ہے کہ کمپنی شیئر ہولڈر اپنے حصہ کا وکیل کمپنی کے ہدایت کاروں اور بانی نظر کارپرداروں کو بنا دیتا ہے جو کمپنی کی جانب سے نیابت کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ ہاں! یہ ضرور ہے کہ خود حصہ دار اپنے حصہ میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا مگر یہ کمپنی کے قانون کی بنا پر ہے اور کمپنی کے ہر قانون اور دستور کو قبول کر کے ہی حصہ دار اس میں شرکت منظور کرتا ہے، چنانچہ اس امر پر بھی اس کی رضامندی متصور ہوگی مگر ایسا بھی نہیں کہ ہر طرح کے تصرف واختیار سے مجبور ومجور ہے کیوں کہ کمپنی کے آئین کے مطابق اسے کئی طرح کے اختیار حاصل ہوتے ہیں۔

حصص کی منتقلی: ہر شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنا حصہ دوسرے کو منتقل کر دے۔ سوال نامہ میں ہے:

"**حصص کی منتقلی** Transfer of shares کمپنی تنظیم کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ کمپنی کے حصص قابل تبادلہ ہوتے ہیں۔ یعنی کمپنی کے حصہ دار کمپنی کے سرمایہ میں اپنے ذریعہ خریدے ہوئے حصوں کو

منتقل کرنے کے لیے مکمل آزاد ہوتے ہیں، کمپنی کے حصوں کو انجمن کے ضابطہ آئین میں درج شدہ طریقہ کے مطابق منتقل کیا جا سکتا ہے اور بغیر کسی رکاوٹ کے بیچا اور خریدا جا سکتا ہے۔ جس بازار میں کمپنیوں کے حصوں کی خرید و فروخت ہوتی ہے، اس کو حصص بازار کہتے ہیں۔

"برابری کے حصص سے منسلک قرض تمسکات کے اجرا" کے ذیل میں درج ہے

"جو شخص صرف سرمایہ حصص میں دلچسپی رکھتا ہو اس کے لیے اس بات کی گنجائش رہتی ہے کہ وہ اسناد حصص کو اپنے پاس روک کر (اسناد قرض) قرض تمسکات فروخت کر دے"۔ (سوال نامہ)

ایک دوسری جگہ "قابل تبدیل قرض تمسکات کا عوامی اجرا" کے ذیل میں ہے کہ

"اب جو شخص کمپنی کے صرف سرمایہ حصص ہی میں سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے، وہ قرض تمسکات کی حصص میں تبدیلی کے بعد حصص اپنے پاس روک سکتا ہے اور قرض تمسکات کا اگر کوئی جز یا اجزا باقی رہ گئے ہوں تو انھیں بازار میں فروخت کر سکتا ہے"۔ (سوال نامہ)

"اگر حق دار مزید سرمایہ کاری کرنا مناسب نہ سمجھے یا حق کا فوری نقد فائدہ اٹھانا چاہے تو وہ اپنا حق اس خاص کمپنی میں سرمایہ کاری کی دلچسپی رکھنے والے شخص کے ہاتھ معقول قیمت لے کر بیچ سکتا ہے"۔ (سوال نامہ)

مندرجہ بالا کمپنی کے دستوری شواہد سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ کمپنی شیئر ہولڈر کو اپنے حصص کی منتقلی کے اختیارات خود کمپنی کے آئین و دستور کی رو سے حاصل ہوتے ہیں حتی کہ اس ممبر کی موت کے بعد بھی اس کے حصص منتقل کرائے جا سکتے ہیں۔

جب یہ ثابت ہو چکا کہ وہ اپنے حصہ کے فروخت کرنے اور منتقل کرنے کا اختیار رکھتا ہے جس کی صراحت جا بجا کی گئی ہے تو یہ کہنا کسی طرح درست نہیں کہ وہ اپنے حصص سے بالکل مجبور و محصور ہے۔ ہاں اس سلسلے میں کچھ دوسری پیچیدگیاں ضرور حائل ہیں مثلاً یہ کہ حصص ضبط کر لیے جاتے ہیں اور ضبط کرنے کے بعد کمپنی کی ملکیت میں آ جاتے ہیں۔

سوال نامہ بعنوان "جدید طریق تجارت" میں ہے

"حصص کی منسلکہ [illegible] جب حصہ دار قسطوں کی رقم ادا نہیں کرتے تو کمپنی کے منتظمین کو اس کا اختیار رہتا ہے کہ وہ ان حصہ داروں کے ذریعہ ادا کی ہوئی رقم کو ضبط کر لیں۔ ایسی صورت میں حصہ داروں کے نام "رجسٹر حصہ داران" سے منسوخ کر لیتے ہیں اور اس سے قبل وصول شدہ رقم کو ضبط کر لیتے ہیں۔ حصص ضبط کرنے کے بعد کمپنی کی ملکیت میں آ جاتے ہیں"۔ (سوال نامہ)

پھر توضیح مطالب کی عبارت یوں ہے

"(۱۵) وقت مقررہ پر قسطوں کی پوری رقم ادا نہ ہونے کی صورت میں جمع شدہ رقم کمپنی ضبط کر لیتی ہے جو اس کی ملکیت ہو جاتی ہے، البتہ ضبط کرنے سے پہلے حصہ دار کو ادائیگی کے لیے مزید ایک موقع دیا جاتا ہے اور جو شریک ادائیگی سے قاصر کی صورت میں جمع شدہ رقم سے از خود کمپنی کے حق میں دست بردار ہو جائے اسے کمپنی کچھ معاوضہ دے سکتی ہے"۔ (سوال نامہ)

حصہ دار کی جمع شدہ رقموں کا ضبط کر لینا کمپنی کی طرف سے جارحیت اور ظلم و عدوان کے علاوہ عقد شرکت کے بھی

مناقی ہے۔ جسے ہم آگے روشن کریں گے اور یہ حصہ دار کے لیے جوئے کی بازی جیت جانے کے مرادف ہوگا۔ یعنی حصہ دار اگر اپنی تمام قسطیں وقت پر یا نوٹس کے بعد گنجائش والے وقت تک ادا کرے تب تو کامیاب ہے، ورنہ اسے اپنی ممبری اور جمع شدہ تمام رقموں سے ہاتھ دھونا پڑے گا۔ یہ تو بعید جوا ہے جو مزاج شریعت کے قطعاً مناقی ہے۔

پھر اس میں یہ قید بھی جزی ہوئی ہے کہ اگر وقت مقررہ تک ادا نہ کرسکا تو بعد میں ادا کرنے پر اسے سود کی ادائیگی سے بھی دوچار ہونا پڑے گا۔ چنانچہ اس شرط کی بنا پر یہ شرکت دو طرح کے امر حرام پر مشتمل ہوئی:

(۱) قمار کی صورت معنی قمار اور جوا ہے (۲) بعد الوقت قسط کی ادائیگی کے ساتھ سودی رقم جمع کرنا۔

یوں کہ کمپنی کی شرکت میں یہ شرطیں بھی ہوتی ہیں جن کے جواز کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ البتہ آغاز کار ہی میں حصہ دار اپنی وسعت کے مطابق پوری قسطیں جمع کردے۔ بعد میں قسطوں کے خطرات اور قیدیں ختم ہو جائیں تو ضرور اس قمار اور سود سے بچ سکتا ہے اور ان دونوں امر حرام کے ارتکاب سے چھٹکارا پا سکتا ہے۔ مگر اس شرط فاسد کی وجہ سے نفس شرکت فاسد نہ ہوگی کہ ہم پیچھے ذکر کر آئے ہیں کہ "الشرکۃ لا تبطل بالشروط الفاسدۃ"

ہاں اس شرکت میں مال کو ضبط کرنا غصب ہے۔ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ

بیہقی نے شعب الایمان اور دارقطنی نے مجتبیٰ میں ابوحرہ رقاشی سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: خبردار! تم لوگ ظلم نہ کرنا، ہاں کسی کا مال بغیر اس کی خوشی کے حلال نہیں۔ (بہار شریعت ص ۳۳ حصہ ۱۵)

بہر حال غصب کا وبال غاصب کے سر ہے۔ "لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت"

مگر عقد شرکت میں قسطوں کی یہ شرط فاسد ہے اور شرط فاسد سے شرکت فاسد نہ ہوگی کما مر۔ لہٰذا نفس عقد درست ہوگا۔ بنا بریں اس شرکت سے جائز طریقہ پر حاصل شدہ منافع جائز ہوں گے۔ جیسا کہ سوال نامہ میں مذکور مجدد اعظم امام اہل سنت قدس سرہ کے جوابی خط کے آخری عبارت سے ظاہر ہو رہا ہے، وہ ارشاد فرماتے ہیں:

"حصص کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں بلکہ اصل کے روپے جتنے اس کمپنی میں شائع ہیں یا مال میں جتنا اس کا حصہ ہے یا منفعت جائزہ غیر ربا میں اس کا جتنا حصہ ہے اس پر زکاۃ لازم آئے گی"۔ (فتاویٰ رضویہ، مطلع ص ۱۱۳)

یہاں سے ہمیں اپنے اوپر کا سوال مثلاً ہے جو مجدد اعظم امام اہل سنت ارشاد فرماتے ہیں: "حصص کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں"۔

سوال میں صورت حال بتانے کے بعد دریافت کیا گیا ہے:

"دریافت طلب یہ امر ہے کہ یہ حصص خرید نے عند الشرع جائز ہیں یا نہیں؟ اور اگر جائز ہے تو یہ کس باب میں داخل ہے اور اس میں زکاۃ حصص کی قیمت پر لازم آتی ہے یا منافع پر"؟

سوال کے آخری پیراگراف کے جواب میں ارشاد فرمایا گیا: "حصص کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں"۔

آپ کا یہ جملہ معنوی خوبیوں سے آراستہ ہے۔ عرف میں یا مشترکہ سرمایہ کمپنی کی اصطلاح میں بلا تکلف یہ استعمال کیا جاتا ہے کہ (۱) حصص کی خریداری (۲) حصص کی فروختگی (۳) حصص کی قیمت۔

خریداری، فروختگی کا لفظ جو یہاں استعمال کیا جا رہا ہے اور اس کے لیے پھر حصص کی قیمت کا لفظ بولا جا رہا ہے۔

کیا یہ الفاظ اپنے اسی معنی و مفہوم میں استعمال ہوا کرتے ہیں جو معنی و مفہوم ارباب شرع اور فقہائے کرام کے نزدیک متعین ہیں یا کچھ اور مراد ہے؟

امعان نظر سے غور کرنے پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ فقط کمپنی کے کارپردازوں کے محاورے ہیں جو وہ لوگ ان الفاظ کا استعمال اپنی اصطلاح کے مطابق کر رہے ہیں اور فقہی معنی و مفہوم سے قطعاً مطابقت نہیں رکھتے، کیوں کہ شیر ہولڈر جب شیر خرید لیتا ہے تو اسے کمپنی میں جمع شدہ رقم کی ایک رسید اور دستاویز دے دی جاتی ہے جو فقط دستاویز ہے، نہ ان روپوں کا بدل ہے جو کمپنی میں جمع کیے گئے ہیں اور نہ جب یہ بدل ہوتے تو یہ دستاویز مبیع قرار پاتا اور جمع شدہ رقم ثمن، پھر تو اس کو بیع قرار دے کر اس کے احکام بھی جاری کر دیے جاتے اور کہہ دیا جاتا کہ اس بیع کے تام ہونے کے بعد کمپنی ان روپوں کی مالک ہوگی اور حصہ دار اپنے دستاویز کا اور روپوں اپنی اپنی ملکیت میں تصرف کا حق رکھتے۔ مگر ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے بعد حصہ دار کمپنی میں لگائے ہوئے سرمایہ کی شرح کے حساب سے کمپنی میں کی جانے والی تجارت کے منافع میں برابر کا شریک ہوتا ہے اور جمع شدہ رقم کا خود وہ مالک ہوتا ہے جس کی وضاحت کمپنی اپنے دستور میں جا بجا کرتی ہے۔ جیسا کہ "سوال نامہ" کے اقتباسات سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، اور قابل غور ہے کہ اگر دستاویز کے حصول کو بیع کہتے تو اس خریداری کے بعد پھر شریک کس چیز میں ہوتا۔

چنانچہ حکم یہی آیا کہ اصل سرمایہ جو کمپنی میں جمع ہے اس پر زکاۃ واجب ہوگی، پھر اس میں شرکت بھی جائز ہوگی۔

اور تجارت سے وہ نفع جو غیر سودی ہو اس میں زکاۃ واجب ہوگی۔

نتیجہ: (۱) شرکت، شرکت عنان ہے (۲) ترجیحی حصص میں شرکت ناجائز ہے۔

(۳) مساواتی حصص کی شرکت شرائط جائز ہے (۴) کمپنی کی تعریف ہم سوالوں ترین ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

****

تنقیحی مقالہ - ۴

از: مولانا صدر الوری مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

الجواب: کمپنی کی حقیقت کے متعلق سوال نامے میں جو معلومات فراہم کی گئی ہیں ان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابتداءً کمپنی ایسے افراد کی جماعت ہے جو کسی کاروبار یا تجارت یا مہم کے لیے عام طور پر محدود مگر کبھی کبھی غیر محدود ذمہ داری کے لیے قائم کی جاتی ہے۔

یہی نظریہ تقریباً اس سلسلے کے دو ماہر (پروفیسر ایلس، لارڈ جسٹس) کا ہے اور ارباب لغت نے بھی کمپنی کا یہی معنی متعین کیا ہے۔

سوال نامے کے دیگر اقتباسات سے بھی اسی معنی کی تائید ملتی ہے چنانچہ "بانی کمپنی کے خاص کام" کے عنوان سے مذکور ہے۔

"پھر وہ چند افراد کو اپنے ساتھ شامل کرتا ہے جو اس کی تائید کرتے ہوں"۔

یہ کمپنی کی ابتدائی اور بنیادی چیز ہے۔ یہ ابتدائی اور بنیادی مرحلے طے کرنے کے بعد کمپنی کی رجسٹری کرانے کے لیے مندرجہ ذیل اندراجات مکمل کر کے رجسٹرار آف کمپنیز کے دفتر میں جمع کرنا ضروری ہے۔

(۱) آئین مجلس (۲) قواعد مجلس (۳) کمپنی کے رجسٹرڈ دفتر کے قیام کی جگہ کا اعلان (۴) فہرست ہدایت کاران (۵) ہدایت کاران کی منظوری (۶) انتظامیہ کے ساتھ کیا گیا معاہدہ (۷) قانونی مشیر کے طرف سے اس بات کا اقرار نامہ کہ قانون کمپنی جات کی تمام شرائط اور ضابطوں کی تکمیل کر دی گئی ہے"۔

مذکورہ اندراجات میں سے ہر ایک سے یہ امر بخوبی عیاں ہے کہ کمپنی کی ماہیت و حقیقت میں شرکا داخل ایک رکن رکین کی حیثیت سے ہے۔ بغیر شرکا کے کمپنی کا وجود نہیں ہو سکتا۔ قانون کا مصنوعی شخص کی حیثیت سے وجود اس وقت ہوگا جب کہ دیگر اندراجات کی تکمیل کے ساتھ جماعت شرکا کی بھی تکمیل ہو جائے اور رجسٹرار کمپنی اجازت دے کر سند نامہ تشکیل بھی جاری کر دے۔ یہ مرحلہ مکمل کرنے کے بعد ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ کمپنی بحیثیت ایک مصنوعی شخص کے ہے۔ جس کا متواتر وجود ایک مہر خاص کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کی تائید مندرجہ ذیل اقتباس سے بھی ہوتی ہے۔

"رجسٹرار کے دفتر میں مندرجہ بالا کاغذات کی اچھی طرح جانچ ہوتی ہے اور جب رجسٹرار کو اس بات کا قطعی اطمینان ہو جاتا ہے کہ ضابطہ کی تمام کارروائیاں مکمل کر دی گئی ہیں اور تمام ضروری اندراجات اور معلومات فراہم کر دی گئی ہیں اور تمام دستاویزات قاعدہ کے مطابق ہیں، تو وہ کمپنی کا رجسٹریشن کر لیتا ہے اور اس بات کی تحریری اجازت دے دیتا ہے کہ کمپنی تشکیل پا چکی ہے۔ اس تحریری اجازت کو شمولیت کا سرٹیفکیٹ یا سند نامہ تشکیل کہتے ہیں۔ اس شمولیت کے سرٹیفکیٹ کے اجرا کے ساتھ ہی کمپنی کی قانونی حیثیت کا وجود آتا ہے۔ یعنی بحیثیت ایک "مصنوعی شخص" کے جس کا متواتر وجود ایک متحد نشان کے ساتھ ہوتا ہے"۔

اس تفصیل کے بعد کمپنی کی تعریفات کے دریچوں میں جھانکنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ جنھوں نے شرکا کی جماعت کو کمپنی کی ماہیت و حقیقت بتایا انھوں نے ابتدائی اور بنیادی مرحلے کا لحاظ کیا اور جن لوگوں نے کمپنی کی یہ تعریف کی کہ کمپنی ایک مصنوعی شخص ہے جس کا جنم قانون کے ذریعہ ہوتا ہے اور جس کا متواتر وجود ایک مہر خاص کے ساتھ ہوتا ہے اور جو اپنے ممبران سے علیحدہ ہوتا ہے"۔ انھوں نے رجسٹری کے بعد آخری مرحلے کا لحاظ کیا ہے۔ ہم بھی کمپنی کو ایک مصنوعی شخص کہتے ہیں ورنہ بغیر شرکا کی جماعت کے کمپنی وجود میں آ ہی نہیں سکتی۔

ان تفصیلات کے بعد یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ کمپنی چند افراد کی ایک جماعت ہی ہے جو کسی تجارت کے لیے اپنا روپیہ مشترکہ طور پر لگاتے ہیں۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ کمپنی شرکت شرعی کی کس قسم میں داخل ہے تو اس کے لیے پہلے اقسام شرکت پر ایک عبوری نظر ڈالنی پڑے گی (البدائع ۵/۱۹۱) ہم ہر ایک کی تعریف ذکر کرتے ہیں۔ شرکت کی دو قسم ہیں (۱) شرکت ملک (۲) شرکت عقد۔

شرکت ملک: یہ ہے کہ چند شخص ایک شی کے مالک ہوں اور باہم عقد شرکت نہ ہوا ہو۔

شرکت عقد: یہ ہے کہ باہم شرکت کا عقد کیا ہو۔

شرکت ملک کی دو قسم ہے (۱) جبری (۲) اختیاری۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

جبری: یہ ہے کہ دونوں کے مال میں بلا قصد و اختیار ایسا خلط ہو جائے کہ ہر ایک کی چیز دوسرے سے متمیز نہ ہو سکے یا ہو سکے مگر نہایت دقت و دشواری سے۔

اختیاری: یہ ہے کہ ان کے فعل و اختیار سے شرکت ہوئی ہو۔

شرکت عقد کی چند قسمیں ہیں: (۱) شرکت بالمال (۲) شرکت بالعمل (۳) شرکت وجوہ۔

پھر ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔ مفاوضہ، عنان۔ یہ مجموعی طور پر چھ قسمیں ہوئیں۔

شرکت مفاوضہ: یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کا وکیل و کفیل ہو، یعنی ہر ایک کا مطالبہ دوسرا وصول کر سکتا ہے اور ہر ایک پر جو مطالبہ ہوگا دوسرا اس کی طرف سے ضامن ہے اور اس میں یہ ضروری ہے کہ دونوں کے مال برابر ہوں اور نفع میں دونوں برابر کے شریک ہوں اور تصرف دین میں بھی مساوات ہو۔

شرکت عنان: یہ ہے کہ دو شخص کسی خاص نوع کی تجارت یا ہر قسم کی تجارت میں شرکت کریں مگر ہر ایک دوسرے کا ضامن نہ ہو، صرف دونوں شریک آپس میں ایک دوسرے کے وکیل ہوں گے اور اس میں یہ ہو سکتا ہے کہ دونوں کے مال کم و بیش ہوں، برابر نہ ہوں اور نفع برابر ہو یا مال برابر ہوں اور نفع کم و بیش ہو۔ (ملخص بہار شریعت ج ۱۰)

اقسام شرکت کے اس اجمالی تعارف کے بعد کمپنی سے متعلق تفصیلات دیکھی جائیں تو اس میں دو طرح کے حصص نظر آتے ہیں۔ ترجیحی حصص، مساواتی حصص۔

ترجیحی حصص: جیسا کہ نام سے ظاہر ہے وہ حصے ہوتے ہیں، جن کو چند خاص حقوق اور مراعات حاصل ہوتی ہیں، ان حصص کے مالکوں کو دو طرح کے حقوق حاصل ہوتے ہیں:

(۱) ان کو نفع تقسیم کرتے وقت ترجیح دی جاتی ہے۔ مساواتی حصہ داروں کے درمیان نفع اس وقت تک تقسیم نہیں ہوتا جب تک کہ ترجیحی حصہ داروں کو مطمئن نہ کر دیا جائے اور یہ صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں نقصان میں نہیں۔

(۲) اس کے علاوہ ترجیحی حصہ داروں کو کمپنی سے خاتمہ کے وقت اصل رقم کی ادائیگی میں ترجیح دی جاتی ہے۔ ان حصص کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان کو ایک مقررہ شرح کے اعتبار سے نفع دیا جاتا ہے۔

مساواتی حصص: یہ وہ حصے ہوتے ہیں جن پر قسم کی ترجیحی حصہ داروں کی ادائیگی کے بعد باقی بچا ہوا منافع برابر تقسیم کر دیا جاتا ہے، ان کے مالکوں کو اپنے حصے کے تناسب سے نفع و نقصان دونوں میں شریک ہونا ہوتا ہے۔

پھر اس تقسیم سے صرف نظر کر لیا جائے تو مطلق حصص کی بھی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، تاکہ زیادہ سے زیادہ افراد مشترکہ سرمایہ کی خرید میں حصہ لے سکیں۔ ان حصص کی قیمت عام طور پر کم سے کم رکھی جاتی ہے، مثلاً ۵ روپے، ۱۰ روپے اور ۱۰۰ روپے۔ (ماخوذ از سوال نامہ)

کمپنی شرکت ملک نہیں: کمپنی کے حصص کی نامزدگی کا طریقہ کار یہ بتایا گیا کہ پراسپکٹس (جس میں کمپنی سے متعلق ضروری تفصیلات ہوتی ہیں) جاری کرنے کے بعد عوام سے حصص کی فرد خواستگی کی درخواستیں مطلوب ہوتی ہیں، چوں کہ حصص کی درخواستیں عوام کی طرف سے حصص کی خریداری کی پیش کش ہوتی ہیں، اس لیے کمپنی کے منتظمین کو پورا حق ہوتا ہے کہ کسی عرضی گذار کی درخواست منظور کریں یا مسترد کر دیں۔ کسی عرضی گذار کی درخواست پر حصص کے الاٹمنٹ ہو جانے کا

مطلب یہ ہے کہ اس کی پیش کش کمپنی نے منظور کر لی ہے اور کمپنی کے ساتھ اس کا معاہدہ پکا ہو گیا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ عقد ہوا کیوں کہ عقد کا معنی ہی یہ ہے کہ ایک جانب سے ایجاب ہو دوسری جانب سے قبول ہو۔ یہاں پر حصص کے خریدار نے درخواست کے ذریعہ ایجاب کیا اور کمپنی کے منتظمین نے اسے منظور اور قبول کیا تو یہ شرکت کا عقد ہوا اور شرکت ملک میں عقد نہیں ہوتا۔

کمپنی شرکت مفاوضہ نہیں: جیسا کہ سوال نامہ میں صراحت ہے کہ کمپنی کا سرمایہ اس کے قائم کرنے والے ممبران فراہم کرتے ہیں، جو مختلف حصص کی صورتوں میں بنا ہوتا ہے، کل سرمایہ کو چھوٹی چھوٹی اکائیوں میں حصص کی شکل میں تقسیم کیا جاتا ہے تا کہ زیادہ سے زیادہ افراد اس مشترکہ سرمایہ کی خرید میں حصہ لے سکیں اور ان حصص پر کمپنی ایک مقررہ شرح سے سال میں ایک یا دو بار منافع تقسیم کرتی ہے۔

اس سے صاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ کمپنی میں تمام شرکا کے مال ایک برابر نہیں ہوتے بلکہ کم و بیش ہوتے ہیں۔ یوں ہی کمپنی سرمایہ حصص کی طرح سرمایہ قرض کا بھی استعمال کرتی ہے اور قرض تمسکات کی بھی مختلف صورتیں ہوتی ہیں جن پر کمپنی ایک مقررہ ریٹ سے سود ادا کرتی ہے۔

جب کہ شرکت مفاوضہ میں یہ ضروری ہے کہ تمام شرکا کے مال برابر ہوں اور نفع میں بھی دونوں برابر کے شریک ہوں اور تصرف دین میں بھی مساوات ہو۔ کذا فی الدر المختار میں ہے:

"وهي مفاوضة إن تساويا مالا وتصرفا ودينا" (ص ۱۸۳ على هامش البحر ج ۵)

کمپنی کے حصص شرکت عنان ہیں یا کچھ اور: اوپر یہ گذر چکا ہے کہ کمپنی میں دو قسم کے حصص ہوتے ہیں۔ ترجیحی، مساواتی۔ یہ دونوں حصص اپنی نوعیت و حقیقت میں ایک دوسرے سے متباین ہیں لہٰذا دونوں کی الگ الگ حیثیت بھی ہوگی۔

ماسبق کی تفصیلات سے یہ ظاہر ہے کہ ترجیحی حصص شرکت کی کسی بھی قسم میں داخل نہیں ہیں، کیوں کہ ترجیحی حصص والے صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں، نقصان میں کبھی بھی شریک نہیں ہوتے اور ایک مقررہ شرح سے انھیں ہر حال نفع دیا جاتا ہے، خواہ کمپنی نفع میں ہو یا نقصان میں ہو۔

جب کہ شرکت کے لیے ضروری ہے کہ تمام شرکا حسب حصص نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوں۔ علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"فما كان من ربح فهو بينهما على قدر رؤس أموالهما وما كان من وضيعة أو تبعة فكذلك" (البحر الرائق ص ۱۸۲ ج ۵)

علاوہ ازیں جب ترجیحی حصص والوں کے حق میں معاہدہ یہ ہوتا ہے کہ یہ لوگ نقصان میں شریک نہ ہوں گے خواہ کمپنی نفع میں ہو یا نقصان میں، اس کے برخلاف مساواتی حصص والے نقصان میں شریک رہیں گے تو یہ نقصان میں مفاوضت کی شرط ہوئی اور نقصان میں مفاوضت کی شرط ناجائز و باطل ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

WWW.NAFSEISLAM.COM

"شرائط الربح متفاوتا صحيح بخلاف اشتراط الخسران". (رد المحتار ص ۳۶۹، ج ۳)

اس کے علاوہ ترجیحی حصص والے شرکا کے لیے نفع کی مقدار متعین ہوتی ہے، مثلاً اتنے روپے پر اتنے روپے۔

جب کہ شرکت شرعی میں نفع کی مقدار متعین نہیں ہوتی بلکہ نفع جز شائع کے لحاظ سے ہوتا ہے اور نفع کی کوئی مقدار متعین کرنا ناجائز و باطل ہے، تنویر الابصار و کنز الدقائق میں ہے:

"وتفسد باشتراط دراهم مسماة من الربح لأحدهما". (على هامش رد المحتار ص ۳۷۶، ج ۳/ على هامش البحر ص (۱۹۰، ج ۵)

ترجیحی حصص کس عقد میں داخل ہیں؟ مگر اب سوال یہ ہے کہ ترجیحی حصص عقود مشارکہ میں کس عقد کے تحت داخل ہیں؟

عقود مشارکہ کی تعریفات پر غور کرنے کے بعد یہ پتہ چلتا ہے کہ ترجیحی حصص "قرض" کے تحت داخل ہیں، تنویر الابصار میں قرض کی تعریف ان الفاظ میں ہے:

"عقد مخصوص يرد على دفع مال مثلي لآخر ليرد مثله". (على هامش الشامي ص ۱۹۱، ج ۴)

ترجیحی حصص والے مال مثلی نفع کی ایک متعین مقدار کی شرط کے ساتھ کمپنی کو دیتے ہیں اور کمپنی بھی انھیں نفع کی طے شدہ مقدار کے ساتھ جمع شدہ رقم کا مثل واپس کرتی ہے تو یہ قرض مشروط بالنفع ہوا جو عند الشرع ربا ہے۔ "كل قرض جر نفعا فهو ربا". (الحدیث)

اس نظریہ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مساوات حصص والے شرکا کے درمیان نفع اسی صورت میں تقسیم ہوتا ہے جب کی ترجیحی حصص والے شرکا کو مطمئن کر دیا جاتا ہے تو یا قرض کمپنی میں اتنا ہی نفع ہوا جتنا ترجیحی حصص والوں کے لیے طے ہوا ہے۔ تو سارا نفع انھیں لوگوں کو ہوگا اور مساوات حصص والوں کو کچھ بھی نفع نہیں ملے گا اور یہ صورت یقیناً قرض بالبضاعت کی ہے، شرکت کی نہیں۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ "تفسد باشتراط دراهم مسماة من الربح لأحدهما" کے ذیل میں فرماتے ہیں:

"بيان الفساد باشتراط [illegible] جميع الربح له على تقدير أن لا يظهر ربح إلا [illegible] فإنه يخرج إلى القرض أو البضاعة كما في الفتح".

اس ارشاد سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترجیحی حصص یا تو قرض کے تحت داخل ہیں یا بضاعت کے تحت۔ اگر قرض کے تحت داخل ہیں، تو یہ مشروط بالنفع ہونے کی وجہ سے ربا ہے، لیکن اگر یہ بضاعت کے تحت داخل ہیں تو ان کے بھی جواز کا پہلو نظر آتا ہے، اس سلسلے میں ہم پہلے بضاعت کا مفہوم پیش نظر کرتے ہیں۔ علامہ زین بن نجیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"أما البضاعة فلأنها معتادة في عقد الشركة و في القاموس: البضع الشريك والمراد هنا دفع المال لآخر ليعمل فيه على أن يكون الربح لرب المال ولا شيء للعامل". (البحر الرائق ص ۱۹۱، ج ۵)

اور کنز الدقائق و دیگر متون میں ہے:

WWW.NAFSEISLAM.COM

"لكل من شريكي العنان و المفاوضة أن يبضع". (على هامش البحر ص ۱۹۱، ج ۵)

مگر بضاعت کے مفہوم سے ظاہر ہے کہ اس کا تحقق اسی وقت ہوگا جب کہ شرکت سے منافع ہوں۔ لیکن اگر شرکت سے نقصان ہو جائے تو بضاعت کا تحقق نہ ہوگا اور ترجیحی حصص داروں کو نفع بہر حال ملتا ہے خواہ کمپنی نفع میں ہو یا نقصان میں۔

اس کے علاوہ بضاعت میں عامل کو کچھ بھی نفع نہیں ہوتا اور وہ مستاجر نہیں ہوتا اور کمپنی میں ترجیحی حصص کے جو عاملین اور ہدایت کار ان ہوتے ہیں وہ تنخواہ دار ملازمین ہوتے ہیں۔

مگر بضاعت میں نفع سب رب المال ہی کا ہوتا ہے اور کمپنی شرکا کو صرف ۲۰ سے ۳۰ فیصد تک نفع دیتی ہے، باقی دیگر مصارف میں صرف کرتی ہے۔ لہذا ترجیحی حصص میں شرکت بضاعت کے تحت داخل نہیں بلکہ یہ قرض مشروط بالنفع ہے، چنانچہ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ کے کلام سے صراحتاً یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترجیحی حصص میں شرکت قرض مشروط بالنفع ہے جو رہا ہے۔ اس سلسلے میں ہم پہلے استفتا پھر اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا جواب جدید ناظرین کرتے ہیں تاکہ مقصد کا اثبات آسانی ہو سکے۔ سوال کی ضروری باتیں یہاں پیش کر رہے ہیں ملاحظہ ہو

سوال: اس سلسلے میں معاملات کی کئی صورتیں پیدا ہو گئی ہیں جیسے بینک یا لائف انشورنس کمپنی یا ریلوے اور جہاز کے حصے وغیرہ جو تجارتی کاروبار کرتے ہیں، ان میں جو شخص روپیہ جمع کرتا ہے وہ درحقیقت قرض نہیں دیتا اور جو نفع اس کو ملتا ہے، وہ درحقیقت سود نہیں ہوتا، بلکہ وہ اس تجارت میں ایک گونہ شرکت ہے اور جو سود مقرر ہوتا ہے اگرچہ وہ بلفظہ سود ہو مگر درحقیقت سود نہیں ہے، بلکہ وہ اس کاروبار کا نفع ہے جو منجمع ہوتا ہے، اور قرآن مجید میں کہیں نفع منجمع کی حرمت وارد نہیں اور نہ اس کی کوئی وجہ معلوم ہوتی ہے، اس واسطے کہ جو شخص تجارتی حساب سمجھنے کی اہلیت نہ رکھتا ہو اس کو اس کے بغیر چارہ نہیں کہ وہ فیصدی تین یا پانچ روپیہ پہلے سے منجمع کر لیا کرے، خصوصاً اس زمانے میں جب کہ کروڑوں روپیہ کی شرکت سے تجارتی کاروبار کھولے جاتے ہیں اور شرکا کی جانب سے ڈائرکٹروں کی جماعت کاروبار چلانے اور حساب و کتاب رکھنے اور منافع مشخص کرنے اور روپیہ وغیرہ قائم رکھنے کے لیے مقرر کیے جاتے ہیں، جو درحقیقت ان شرکا کی طرف سے وکیل ہوتے ہیں، تو جو منافع ان وکیلوں نے تجویز کیا ہو وہ سود نہیں ہو سکتا اور نہ ایسے کاروبار میں روپیہ داخل کرنے کو قرض کہا جاتا ہے، علاوہ اس کے ربا کی حرمت کی جو علت آیت کریمہ "لا تظلمون ولا تظلمون" میں بیان فرمائی ہے وہ اس پر کسی طرح صادق نہیں آتی۔ ضرورت ہے کہ علمائے کرام اس پر غور فرما کر جواب تحریر فرمائیں۔

امام احمد رضا قدس سرہ کے جواب کا ضروری اقتباس ہم پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں

الجواب: یہاں چار ہی صورتیں متصور ہیں کام میں لگانے کے لیے یہ روپیہ دینے والا بغرض شرکت دیتا ہے یا بطور ہبہ یا عاریت یا قرض۔ صورت ہبہ تو یہاں ہو نہیں اور شرکت کا بطلان اظہر من الشمس (عقد شرکت نہ ہونے پر دلیل قائم کرنے کے بعد فرماتے ہیں) بالجملہ اس عقد مختلف کو شرکت شرعیہ سے کوئی علاقہ نہیں، اب رہا، مگر عاریت یا قرض، عاریت ہے جب بھی قرض ہے کہ روپیہ صرف کرنے کو دیا اور عاریت میں شی العینہ قائم رہتی ہے، درمختار میں ہے۔ "عارية الدنانير قرض ضرورة استهلاك عينها" بہر حال یہاں نہیں تو صورت قرض اور اس پر نفع مقرر کیا گیا یہی سود ہے اور یہی جاہلیت میں تھا۔ حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "كل قرض جر منفعة فهو ربا" قرآن کریم

اس نفع مشاع کی تحریم سے ساکت نہیں"۔ (فتاوی رضویہ ص ۱۱۶، ج ۷)

ان تصریحات سے صاف یہ معلوم ہوا کہ ترجیحی حصص میں شرکت قرض مشروط بالنفع ہے جو ربا اور ناجائز و حرام ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

مساواتی حصص شرکت شرعی کی کس قسم میں داخل ہیں؟: سوال نامہ کی تفصیلات سے یہ واضح ہے کہ مشترکہ سرمایہ کمپنی میں حصص مختلف صورتوں مثلاً دس، بیس، پچاس، سو میں بٹے ہوئے ہیں، کسی شریک کا مال مثلاً دس روپیہ اور کسی کا بیس، کسی کا پچاس ہوتا ہے اور ایک مقررہ فیصد کے لحاظ سے انھیں حصص پر کمپنی نفع دیتی ہے چنانچہ سوال نامہ میں تصریح ہے:

"یہ منافع یا تو فی صد یا کل رقم پر ایک مقررہ فی صدی کی شکل میں دیا جاتا ہے"۔

یوں ہی مساواتی حصص کے شرکا اپنے حصے کے تناسب کے لحاظ سے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتے ہیں۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مساواتی حصص شرکت عنان کے تحت داخل ہیں، کیوں کہ شرکت عنان میں جائز ہے کہ شرکا کے مال کم و بیش ہوں اور نفع بھی مال ہی کے تناسب سے مقرر ہوتا ہے۔ فتاوی عالمگیری میں شرکت عنان کے شرائط کے ذیل میں ہے:

"والمساواة في رأس المال ليس بشرط و يجوز التفاضل في الربح مع تساويهما في رأس المال كذا في محيط السرخسي"۔ (ص ۳۱۹، ج ۵)

اور شرکت کی ہر قسم کے لیے ضروری ہے کہ نفع کی مقدار جز مشاع ہو، متعین نہ ہو، عالمگیری میں ہے:

"شرط جواز هذه الشركات أن يكون الربح معلوم القدر فإن كان مجهولا تفسد الشركة وأن يكون الربح جزأ شائعا في الجملة لا معينا فإن عينا عشرة أو مائة أو نحو ذلك كانت الشركة فاسدة كذا في الشتاتي"۔ (ص ۳۰۲، ج ۵)

شرکت کی بنیادی شرط جیسا کہ گذری یہ بھی ہے کہ شرکا اپنے مال کے تناسب سے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوں۔

"فما كان من ربح فبقدر المال وما كان من وضيعة أو نفقة فكذلك"۔

(بحر ص ۱۸۲، ج ۵)

مساواتی حصص میں یہ تمام شرطیں موجود ہیں، کیوں کہ ان میں نفع کی مقدار فی صد کے لحاظ سے طے ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ جز مشاع ہے، معین نہیں ہے۔ یوں ہی مساواتی حصص والے شرکا مال کے تناسب سے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتے ہیں۔ لہٰذا مساواتی حصص کو شرکت عنان میں داخل کیا جا سکتا ہے۔ اس لحاظ سے مساواتی حصص میں شرکت جائز ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مگر اب ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کمپنی کے تمام شرکا کو اپنے حصص کے ساتھ قرض تمسکات لینا لازم ہوتا ہے اور کمپنی سرمایہ قرض پر ایک طے شدہ درجے سود بھی ادا کرتی ہے تو یہ ایک ایسی شرط ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔

اس اشکال کے حل کے سلسلے میں ہم خلاصۃ الفتاوی کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

"ما لا یبطل بالشروط الفاسدة ستة و عشرون منها القرض والشرکة والمضاربة". (ص ۵۵، ج ۳)

جائیداد کمپنی کی دیکھ بھال و ہدایت کاران کرتے ہیں جو شرکا کے نمائندے اور وکلا ہوتے ہیں اور شرکا کی جانب سے ہدایت کاران کے لیے ہر قسم کے تصرف و دین کی اجازت ہوتی ہے لہٰذا عقد قرض میں بھی یہ حصہ داران کے وکیل ہوتے ہیں۔ لہٰذا کمپنی تجارت کو فروغ دینے کے لیے اگر کسی سے قرض لے گی تو اس قرض کی ادائیگی تمام شرکا پر لازم ہوگی۔ بحر الرائق ہے:

"لو استقرض أحد شریکی العنان مالا للتجارة لزمهما لأنه تملیك مال بمال فکان بمنزلة التصرف". (ص ۱۹۳، ج ۵)

علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"قال في الخانیة: لأن الوکیل للمقرض: إن فلانا یستقرض منك ألف درهم فحینئذ یکون المال علی الموکل لا علی الوکیل". (منحة الخالق علی هامش البحر الرائق ص ۱۹۳، ج ۵)

باقی رہا مسئلہ سود کا تو اس کا حل یہ ہے کہ قرض دیتے وقت شریک یہ کہہ دے کہ میں اس قرض پر سود نہیں لوں گا۔ اب کمپنی اصل رقم پر جو اضافہ کر دے اسے سود نہ سمجھے، بلکہ مال طیب و طاہر سمجھے۔ تحریر بہتر یہ ہے کہ اسے فقرا و مساکین کے درمیان تقسیم کر دے۔ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری سرور فرماتے ہیں:

"جب کہ اس نے نہ سود لینا چاہا نہ اصلاً اس کا اقرار کیا، بلکہ صراحتاً منع کر دیا، تو اب اسے سود لینا مقصود تو فقرا کو پہنچانے کی نیت سے دو روپیہ جو گورنمنٹ سے بلا عذر وعدہ شکنی، بلکہ بخوشی ملتا ہے۔ لینا اور لے کر مساکین مستحقین کو پہنچا دینا ضرور موجب ثواب ہے". (فتاوی رضویہ ص ۱۱۸، ج ۷)

اب دوسرا اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شریک کی موت یا جنون سے مشترکہ کمپنی پر کوئی اثر نہیں پڑتا جب کہ شرکت شرعی کا حکم یہ ہے کہ اگر کوئی شریک مر جائے یا مجنون ہو جائے تو شرکت ختم ہو جاتی ہے۔ عالمگیری میں ہے:

"لو کان الشرکاء ثلثة مات واحد منهم حتی انفسخت الشرکة في حق الباقین، کذا في المحیط". (ج ۲، ص ۳۳۵)

نیز عالمگیری ہی میں ہے:

"في الفتاوی سئل أبو بکر عن شریکین حن أحدهما و عمل الآخر بالمال حتی ربح أو وضیع قال: الشرکة بینهما قائمة إلی أن یتم إطلاق المجنون علیه فإذا قضی ذلك تنفسخ الشرکة بینهما". (ص ۳۴۸، ج ۵)

اس اشکال کا حل یہ ہے کہ شرکت شرعی کا مذکورہ قانون کمپنی کے آئین سے متصادم نہیں، کیوں کہ کمپنی کی بھی ممبری ختم ہونے کی ایک صورت ہے جیسا کہ سوال نامہ سے ظاہر ہے کہ حصہ دار کی موت واقع ہو جائے یا پاگل ہو جائے۔

اور اس میں وراثت کے جاری ہونے کا معنی صرف اس قدر ہے کہ اس کا وارث اس کا حصہ اپنے نام منتقل کروا کے خود ممبر بن سکتا ہے۔ تو گویا کہ ترکہ کو حصہ مان کر شرکت کا یہ عقد جدید ہوا۔ اس کی واضح علامت یہ ہے کہ اگر اپنے نام اس حصے کو منتقل نہ کروایا تو کمپنی میں اس کا کچھ بھی عمل دخل نہ ہوتا اور شریعت اسلامیہ نے اس کی بھرپور اجازت دی ہے کہ ترکہ کو حصہ مان کر وارث شرکت کو باقی رکھ سکتا ہے بشرطیکہ اس کا حق ترکہ میں ثابت ہو جائے۔ عالمگیری میں ہے:

"لو كان المال في يد رجلين وهما مقران بالمفاوضة فادعى أحدهما شيئا من ذلك المال أنه له خاصة عن أبيه و أقام البينة قبلت بينته". (ص ۳۱۶، ج ۲)

مسئلہ موت وجنون میں جو حکم شرکت مفاوضہ کا ہے وہی شرکت عنان کا ہے۔ اور شرکت مفاوضہ جب عقد جدید کے ذریعہ باقی رکھی جا سکتی ہے تو شرکت عنان بھی ورثہ کے لیے عقد جدید کے ذریعہ باقی رکھی جا سکتی ہے۔ لہذا شرکت شرعی اور کمپنی کے ضابطہ کے درمیان کوئی تنافی نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

****

تنقیحی مقالہ - ۲

از: مولانا داؤد احسن مصباحی، جامعہ امجدیہ رضویہ گھوسی، مئو

حامداً ومصلیاً ومسلماً

سوال نامے کی تصریح کے مطابق مشترکہ سرمایہ کمپنی "شیئر ہولڈنگ" اسلام کے مشہور ومعروف نظریہ شرکت کی ایک شکل ہے۔ چنانچہ سوال نامے میں ہے "یہ کوئی نیا روزگار چیز نہیں ہے، بلکہ کاروبار میں "شرکت" کی ایک جدید ترقی یافتہ شکل ہے"۔ (سوال نامہ)

سرمایہ کمپنی میں شرکت شرکت مفاوضہ نہیں ہے، کیوں کہ اس کے لیے اسلامی نظریہ شرکت میں مال، تصرف میں مساوات اور دین میں اتحاد اور دونوں کا آزاد ہونا، ذی عقل وشعور ہونا، بالغ ہونا اور نفع کا معلوم ومتفق ہونا ناگزیر ہے۔ اس کے برعکس مشترکہ سرمایہ کمپنی میں یہ ساری باتیں ناپید ہیں۔ لہذا اگر مشترکہ سرمایہ کمپنی کا تعلق شرکت سے ہوگا تو شرکت عنان سے ہی ہوگا۔ لہذا آیئے اس طرف عنان قلم موڑتے ہیں، مگر شرکت عنان کے تعلق سے غور وفکر کرنا تفصیل طلب ہے۔ اس لیے اولا مشترکہ کمپنی اور اس میں جمع ہونے والے حصص سے متعلق معلومات سوال نامے کی روشنی میں قلم بند کرتے ہیں، بعدہ شرکت عنان کی تشریح وخصوصیات، اس کے بعد تطابق۔

سرمایہ کمپنی اور اس کے حصص: کمپنی ایک مصنوعی شخص ہے جو نہاں اور ناقابل مس ہے جس کا صرف قانون کی نگاہ میں وجود ہے۔ (سوال نامہ)

حصص حصہ کی جمع ہے جو سرمایہ کمپنی کے مجموعی سرمایہ کا ایک چھوٹے سے چھوٹا وہ حصہ ہوتا ہے جس کی ایک قیمت مقرر ہوتی ہے۔ کمپنی کی طرف سے دو طرح کے حصے جاری ہوتے ہیں۔ (سوال نامہ)

ترجیحی حصص، مساواتی حصص: ترجیحی حصص اسے کہتے ہیں جس کے شرکا نفع اور نقصان دونوں میں برابر طور پر نہیں، بلکہ وہ صرف اور صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں۔ خواہ کمپنی کو نفع ملے یا نہ ملے۔ سوال نامے میں توضیح یوں ہے:

"ترجیحی حصص وہ حصص ہوتے ہیں جن کو چند خاص حقوق ومراعات حاصل ہوتے ہیں جن کا تذکرہ کمپنی کے آرٹیکلس اور قواعد میں ہوتا ہے۔ ان حصص کے مالکوں کو دو طرح کے حقوق حاصل ہوتے ہیں۔

(۱) ان کو نفع تقسیم کرتے وقت ترجیح دی جاتی ہے (۲) ترجیحی حصہ داروں کو کمپنی کے خاتمہ کے وقت اصل رقم کی ادائیگی

میں ترجیح دی جاتی ہے (۳) اور ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان کو ایک مقررہ شرح کے اعتبار سے نفع دیا جاتا ہے"۔

مساواتی حصص: وہ حصے ہوتے ہیں جن میں شرکا نفع اور نقصان میں برابر کے ہوتے ہیں اور ووٹ دینے کے مکمل مجاز ہوتے ہیں۔ سوال نامہ میں ہے:

"مساواتی حصص وہ حصے ہوتے ہیں جن پر تمام ترجیحی حصہ داروں کی ادائیگی کے بعد باقی بچا ہوا منافع برابر تقسیم کر دیا جاتا ہے، مساواتی حصہ داروں کو ووٹ دینے کے تمام اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ جب تک کمپنی جاری رہتی ہے یہ نفع اور نقصان میں برابر کے شریک ہوتے ہیں اور کمپنی کے بند ہونے پر جو کچھ بچا کھچا باقی رہ جاتا ہے ان پر مساوی طور سے تقسیم کر دیے جاتے ہیں"۔

نیز کمپنیاں سرمایہ حصص کے علاوہ اپنے غیر حواندروں سے قرض بھی لیتی ہیں اور اس پر حصہ داروں کو سود ادا کرتی ہیں۔ سوال نامہ میں ہے:

"سرمایہ قرض پر کمپنی ایک طے شدہ شرح سود ادا کرتی ہے۔ کمپنی اپنے حصص کا اجرا قرض تمسکات سے منسلک کر کے بھی کرتی ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو شخص صرف حصص میں سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے اسے کمپنی کے حصص کے ساتھ قرض تمسکات بھی لازماً یا بصورت اختیار لینے پڑتے ہیں۔ کمپنی حصص سے الگ تھلگ قرض تمسکات کے ذریعہ بھی قرض وصول کرتی ہے جس سے وہ ایک مقررہ شرح کے مطابق اپنے قرض خواہوں کو سود دیتی ہے، چاہے کمپنی کو نفع ہو یا نقصان"۔ (سوال نامہ)

کمپنی اور حصص سے متعلق مذکورہ بالا اقتباسات کا خلاصہ یہ ہے کہ ترجیحی حصہ کے شرکا کو نقصان سے کوئی سروکار نہیں ہوتا، ان کو بہر صورت نفع ملتا ہے، ساتھ ہی ان کے نفع کی مقدار مقررہ شرح کے مطابق معین و غیر شائع۔ اور مساواتی حصص کے شرکا نفع و نقصان میں برابر شریک ہوتے ہیں اور شرکا خواہ ترجیحی حصص کے ہوں یا مساواتی حصص کے، دونوں کو کمپنی کے قرض تمسکات کے جاری کرنے کے سبب سود لینا ہی پڑتا ہے، گویا کمپنی سرمایہ جاری کرنے میں بھی حصہ دار کو سود کی آلودگیوں سے نجات نہیں ہے۔

سرمایہ کمپنی میں دو طرح کے حصص ہوتے ہیں، ترجیحی حصص، مساواتی حصص، اب ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ کیا مشترکہ سرمایہ کمپنی اپنے دونوں اقسام حصص کے ساتھ شرکت عنان ہے؟

تو ہمارے عرض کردہ تعارف سے ہی واضح ہے کہ اس کی قسم اول یعنی ترجیحی حصص میں شرکت ہرگز شرکت عنان نہیں، کیوں کہ ترجیحی حصص اور اسلامی شرکت عنان کے مابین سخت تصادم ہے اس لیے کہ اس قسم کے شرکا کے لیے مقررہ شرح کے مطابق نفع کی مقدار متعین رہتی ہے۔ اور قدر نفع کی تعیین کی صورت میں شرکت عنان فاسد ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:

"لا يجوز الشركة إذا شرط لأحدهما دراهم مسماة من الربح؛ لأنه شرط يوجب انقطاع الشركة فعساه لا يخرج إلا قدر المسمى لأحدهما" (ص ۶۳۲، ج ۲، کتاب الشرکۃ)

تنویر الابصار میں ہے: و تفسد باشتراط دراهم مسماة من الربح لأحدهما. (ص ۳۷۶، ج)

ان جزئیات سے معلوم ہوا کہ ترجیحی حصص کی شرکت شرکت عنان نہیں بلکہ شرکت شرعی ہی نہیں تو یا تو عاریت ہے یا

تو قرض۔ عاریت نہ ہونا روشن ہے، لہٰذا قرض ہے۔ دوسرے اس لیے بھی کہ اس کے شرکا کی اصل جمع شدہ رقم بصورت مثل محفوظ رہتی ہے اور یہ صورت قرض کی ہے۔ جیسا کہ تنویر الابصار میں ہے "القرض هو عقد مخصوص يرد على دفع مال مثلي لآخر يرد مثله". (ص ۱۹۱، ج ۴)

پھر یہاں اس پر نفع بھی ملتا ہے، اس لیے یہ قرض مع الربا ہوا۔ آقائے کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"كل قرض جر منفعة فهو ربا".

لہٰذا واضح ہوا کہ ترجیحی حصص میں سرمایہ کاری محض سودی کاروبار ہے، کسی مسلمان کا اس قسم کی شرکت میں حصہ داری اور اس سے انتفاع ہرگز ہرگز جائز نہیں بلکہ حرام ہے۔

مساواتی حصص میں شرکت: لیکن مساواتی حصص کی حصہ داری بلاشبہ شرکت عنان ہے، کیوں کہ اس کا نظریہ شرکت اسلامی نظریہ شرکت کے عین مطابق ہے، بایں طور اسلامی شرکت عنان میں ضروری ہے کہ دونوں شریک نفع ونقصان میں مساہم ہوں۔ ٹھیک یہی آئین مساواتی حصص میں پایا جاتا ہے۔ لہٰذا اگر کمپنی میں ترجیحی حصص کے شرکا نہ ہوتے، صرف مساواتی حصص کے حصہ دار ہوتے تو بلاشبہ ان کی شرکت ابتدا میں جائز اور عنان ہوتی، پھر شرکا جیسے جیسے اقساط جمع کرتے جاتے ان کی شرکت ثابت ہوتی رہتی، کیوں کہ شرکت میں پورا مال عقد شرکت کے وقت موجود ہونا ضروری نہیں۔ تنویر الابصار میں ہے:

"لا تصح بمال غائب، بل لا بد من كونه حاضرا والمراد حضوره عند الشراء لا عند عقد الشركة، فلو لم يوجد عند عقدها يجوز". (ص ۳۷۳، ج ۳)

مگر ارکان قمار کو مستلزم ہے کہ وعدت مقررہ میں قسطیں جمع نہ ہونے کی صورت میں کمپنی جمع شدہ رقم ضبط کر لیتی اور یہ ضبط کرنا موجب قمار ہے۔ سوال نامہ میں ہے:

"وقت مقررہ پر قسطوں کی پوری رقم ادا نہ ہونے کی صورت میں جمع شدہ رقم ضبط کر لیتی ہے۔ اسی میں ہے: جن درخواستوں پر الاٹمنٹ کی رقم یا بقایا قسطوں کی رقم وصول نہیں ہوتی تو ان پر ادا شدہ رقم ضبط کر لی جاتی ہے"۔ اور قمار بازی حرام ہے، لہٰذا مسلمانوں کو مساواتی حصص میں بھی شرکت درست نہیں۔ اس کے علاوہ بھی مساواتی حصص میں کئی مفاسد ہیں جن کی وجہ سے اہل اسلام کو اس میں حصہ داری نہیں کرنی چاہیے۔

(۱) یہ کہ مشترکہ کمپنی میں سرمایہ شرکت کے ساتھ سودی قرض دینا مشروط ہوتا ہے اور سود لینا بھی پڑتا ہے۔ سوال نامہ میں ہے: "بلکہ کمپنی سرمایہ قرض پر ایک طے شدہ درسے سود بھی ادا کرتی ہے۔ یعنی حصص کے ساتھ سودی قرض دینا ایک لازمی شرط ہے"۔

اور اسی میں ہے: کمپنی اپنے حصص کے ساتھ قرض تمسکات بھی جاری کرتی ہے جسے شرکا کو لینا پڑتا ہے، گو بادل ناخواستہ ہی سہی۔

نیز سوال نامے میں ہے: "نئے حصص خریدنے والوں کو مقررہ شرح سے سود ملتا ہے، چاہے اس سال کمپنی کو منافع ہو یا نقصان یہ شرح سود پہلے سے طے کر لی جاتی ہے"۔ اس بیان سے واضح ہے کہ مساواتی حصص میں شرکت سودی کاروبار ہوگی،

اس لیے مسلمانوں کے لیے جائز نہیں ہونی چاہیے۔

ایک توجیہ: ممکن ہے راہ جواز نکالنے کی سعی کرتے ہوئے یہ توجیہ کی جائے کہ بلاشبہ سود لینا حرام، مگر سود سے بچنے کی صورت موجود ہے کہ سرمایہ کاری میں حصہ لینے والا سود کو بالکل حرام تر حرام سمجھے اور اس کے لینے سے صاف انکار کردے اور دل میں خبیث و ناپاک جانے اور ایسے مال کے لینے کا قصد نہ کرے تو وہ سود نہ ہوگا، اگر چہ کمپنی والے اپنے آئین واصول کے مطابق سود دیں۔ چنانچہ مجدد اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ فتاوی رضویہ میں فرماتے ہیں:

"جب کہ اس نے نہ سود لینا چاہا، نہ اصلا اس کا قرار دادکیا، بلکہ صراحۃ منع کردیا، تو اب اس سے سود لینا مقصود تو فقرا کو پہنچانے کی نیت سے دوروپے جو کورنمنٹ واجد علی شاہی دیتی، بلکہ خوشی ملتا ہے، لینا اور لے کر مساکین مستحقین کو پہنچا دینا ضرور موجب ثواب ہے۔ لان فیہ الاحسان بالمساکین و ایصال الخیر الی المستحقین. واللہ یحب المحسنین و انما الاعمال بالنیات و لکل امرئ ما نوی۔ (ص ۱۲۷، ج ۱۸)

تو اس سلسلے میں عرض ہے مذکورہ توجیہ سے سود لینے کے گناہ سے تو بچا جا سکتا ہے اور اس خبیث سے حاصل شدہ مال طیب وحلال ہوگا، مگر محض اتنی بات نہیں، بلکہ سود دینا بھی مشروط ہوتا ہے۔ لہذا سرمایہ کاری حصہ داری میں سود دینے کی آلودگی سے بہر حال آلودہ ہونا پڑے گا، اور بے ضرورت شرعی اور مجبوری کے سود دینا بھی حرام ہے۔ جیسا کہ فتاوی رضویہ میں ہے سود لینا مطلقا اور بے ضرورت اور مجبوری شرعی دینا بھی دونوں حرام ہیں۔ (ص ۱۱۸، ج ۷)

(۲) مشترکہ سرمایہ کمپنی میں مساواتی حصص کے حصہ داران کے ساتھ ترجیحی حصص کے شرکا بھی ہوتے ہیں۔ ان کی شرکت باطل محض اور سودی ہوتی ہے تو اگر مساواتی حصص میں شرکت کی اجازت دے دی جائے تو سودی کاروبار والوں سے مساہمت ہوگی اور ایسے حرام کام کرنے والوں کا تعاون ہوگا اور یہ بلاشبہ ناجائز ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: لا تعاونوا علی الاثم والعدوان.

(۳) یہ ہے کہ سرمایہ کمپنی میں بے شمار قبائح وشنائع منکرات وفریب ومکاری، کذب کا بھی ارتکاب ہوتا ہے جب کہ اسلام کا نظریہ شرکت اس سے پاک وصاف ہے۔ لہذا مساواتی حصص میں شرکت اگر چہ شرکت عنان ہے، مگر مذکورہ مفاسد کے سبب مسلمانوں کے لیے جائز نہیں۔

ایک اشکال: یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ مساواتی حصص میں شرکت، شرکت عنان نہیں ہونی چاہیے، کیوں کہ سرمایہ کمپنی میں سودی قرض دینا اور لینا مشروط ہوتا ہے جو اقتضائے شرکت کے خلاف ہے۔ تو اس پر عرض ہے کہ ظاہر ہے کہ یہ شرط، شرط فاسد ہے اور شرکت شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتی۔ شامی میں ہے:

"لان الشرکۃ لا تفسد بالشروط الفاسدۃ". (ص ۳۷۶، ج ۳)

اس عبارت سے واضح ہے کہ شرکت شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتی، لہذا مساواتی حصص میں شرکت عنان ہے، یہ اور بات ہے کہ امر حرام کے لزوم کے سبب مباح نہیں ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ بہر صورت ارتکاب حرام لازم آتا ہے اور ارتکاب حرام حرام ہے، لہذا مسلمانوں کو سرمایہ کاری کی دونوں قسموں ترجیحی ومساواتی میں سے کسی میں بھی شامل ہونا درست وجائز نہیں۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

(۱) ہمارے مذکورہ بیان سے واضح ہے کہ شرع مطہر کے آئین کے مطابق مساواتی حصص کی خریداری قمار و سود سے اختلاط کے سبب ناجائز بلکہ حرام ہے۔ تو اگرچہ کمپنی اسباب تجارت کی مالک ہو چکی، مگر اس کی خریداری اب بھی جائز نہ ہوگی۔

(۲) قابل تبدیل قرض تمسکات حاصل کر کے مساواتی حصص میں تبدیل کرنا اور فائدہ اٹھانا ناجائز ہے۔

اول یہ کہ قرض تمسکات سودی کاروبار ہے، جیسا کہ سوال نامے میں تصریح ہے:

"قرض تمسکات کا جو حصہ حصص میں تبدیل کر دیا جاتا ہے کمپنی کی طرف سے اس پر سود کا وجود بند ہو جاتا ہے اور وہ کمپنی کے نفع و نقصان میں برابر کا شریک ہو جاتا ہے۔ باقی حصہ قرض کی صورت میں برقرار رہتا ہے اور اس پر سود ادا کرنا واجب ہوتا رہتا ہے"۔

دوم یہ کہ مساواتی حصص خود سودی معاملہ ہے کہ اس میں قرض پر زیادتی مطلوب ہوتی ہے۔ و کل قرض جر منفعۃ فھو ربا۔ تو ایک سودی معاملہ کو دوسرے سودی امر میں تبدیل کرنے سے جواز کیوں کر ثابت ہوگا۔

(۳) صفر سود کی رو پر قابل تبدیل قرض تمسکات کو حصص میں تبدیل کر کے انتفاع ناجائز ہے کہ اس کا بھی سوال وہی ہے جو قابل تبدیل قرض تمسکات کا ہے۔ کمپنی کا حصص فروشندگان سے معاہدہ کرنا اور انھیں کمیشن دینا جائز نہیں کہ امر غیر حلال کا معاہدہ ہے، یوں ہی ایسے سودی معاملے کی خرید و فروخت کی ملازمت اور کمیشن اور سمسری اختیار کرنا، مذکورہ بالا مقاصد سے کمپنی کی منصوبہ سازی، رجسٹریشن ناجائز ہے کہ سودی کاروبار میں تعاون ہے اور اس کام میں کسی بھی قسم کا تعاون لعنت الٰہی اور عتاب خداوندی کا موجب ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "لا تعاونوا علی الاثم والعدوان"۔ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سودی معاملات میں محض متعلق ہونے پر [illegible] کا ممبر بننا حرام ہے"۔ (ص ۱۰۲، ج ۷)

واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

دوسرا باب

Nafse Islam
نفس اسلام
WWW.NAFSEISLAM.COM

دوامی اجارہ

دُکانوں، مکانوں کے پٹہ، پگڑی اور کرایہ داری
کی تحقیق و تفصیل

(سوال نامہ)

خلو یا دوامی اجارہ

مرتب: محمد نظام الدین رضوی مصباحی
رکن مجلس شرعی، و استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

دوامی اجارہ (خلو) کا آغاز آج سے چار سو سال پہلے دسویں صدی ہجری میں ہوا، جو عہد بہ عہد روز افزوں ترقی کرتا رہا، اور آج "پگڑی" کی شکل میں عالم اسلام کے سر پر مصیبت بن کر نازل ہو چکا ہے۔

پگڑی کیا ہے دکان یا مکان یا دکان کا کرایہ دار اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کے لیے کرایہ کے علاوہ مالک جائداد کو جو مال دیتا ہے یا خود مالک، کرایہ دار کو اپنی جائداد پر ولایت تصرف کے حصول کے لیے جو مال پیش کرتا ہے، اسی کا نام "پگڑی" یا "بدل خلو" ہے۔ بلفظ دیگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ:

کرایہ دار "حق ابقاء اجارہ" یا مالک "ولایت تصرف" کے بدلے میں جو مال دیتا ہے "پگڑی" ہے۔ گویا پگڑی کی حیثیت ثمن کی ہے۔ اور "حق ابقاء اجارہ" اور "ولایت تصرف" کی حیثیت مبیع کی۔ یہی وجہ ہے کہ پگڑی کی یہ رقم ناقابل واپسی ہوتی ہے اور حق ابقاء اجارہ نسلا بعد نسل میراث کی طرح سے ورثہ میں منتقل ہوتا رہتا ہے۔

اس اجارہ کو خلو اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں مکان یا دکان کے خالی کرنے کا حق صرف کرایہ دار کو دے دیا جاتا ہے۔

زر ضمانت پگڑی سے ملتی جلتی ایک شکل یہ ہے کہ مالک کرایہ دار سے کچھ رقم اس شرط پر لیتا ہے کہ جب یہ مکان یا دکان خالی کرے گا وہ رقم اسے واپس مل جائے گی۔ بسا اوقات یہ معاہدہ یوں بھی ہوتا ہے کہ ہر مہینے کرایہ کا جز، حصہ مثلاً دس ہزار میں ہزار سکیورٹی کے وقت واپس ہوگا، اور باقی حصہ ہر مہینے کے صف کرایہ میں ماہ بماہ وضع ہوتا رہے گا خواہ وہ جتنی مدت میں وضع ہو۔

اس معاہدہ میں بھی عام طور سے کرایہ داری کی مدت مقرر نہیں کی جاتی بلکہ عموماً یہ اجارہ بھی دوامی ہوتا ہے، البتہ بعض میں یہ اجارہ گیارہ ماہ کے لیے ہوتا ہے [illegible] اور اگر کسی وجہ سے مدت اجارہ پوری ہو جانے کے بعد تجدید نہ ہو سکی اور کرایہ دار کا قبضہ باقی رہا تو کچھ دنوں بعد اس کا یہ قبضہ مستقل اور اجارہ دائمی ہو جاتا ہے۔

یہ اجارہ دو اہم مقاصد کے پیش نظر کیا جاتا ہے۔

ایک تو یہ کہ اس کی وجہ سے کرایہ دار کو مالک کی طرف سے یہ اطمینان حاصل ہوتا ہے کہ وہ اسے بے دخل نہ کرے گا، اور یہ بے فکر ہو کر سکونت یا تجارت کرتا ہے۔

دوسرا یہ کہ مالک کو یک گونہ یہ سکون حاصل ہوتا ہے کہ فسخ اجارہ کے وقت کرایہ دار اسے مکان یا دکان واپس کر دے گا، ساتھ ہی کرایہ بھی پابندی کے ساتھ ادا کرتا رہے گا۔ بصورت دیگر وہ پیشگی رقم کو کرایہ میں محسوب کر کے اپنے حق کے حصول پر قادر ہوگا۔ اسی لیے اس رقم کو "زر ضمانت" یا "سیکورٹی" (security) کہا جاتا ہے۔ اور بہر حال مالک

مکان و دکان کو زر ضمانت میں تصرف کا کامل اختیار حاصل ہوتا ہے۔

پگڑی اور سیکورٹی کا فرق: - پگڑی اور سیکورٹی میں متعدد فرق ہیں۔

(۱) پگڑی ناقابل واپسی ہوتی ہے۔ اور سیکورٹی قابل واپسی ہوتی ہے۔

(۲) پگڑی کو معاہدہ نامہ میں درج نہیں کیا جاتا، اور سیکورٹی کو باقاعدہ درج کیا جاتا ہے۔

(۳) پگڑی میں کرایہ دار "کرایہ کی چیز" کسی کو بھی کرایہ پر دے سکتا ہے لیکن سیکورٹی میں پابند ہوتا ہے کہ مالک کو ہی مکان، دکان واپس کرے۔

(۴) قانون کی نگاہ میں قدیم عمارتوں پر پگڑی لینا شرعی طور پر جرم ہے اور جدید عمارتوں میں اس کی اجازت ہے۔ لیکن سیکورٹی کی قدیم، جدید ہر قسم کی عمارتوں میں اجازت ہے یہ کسی پر ممنوع نہیں۔

اجارہ کی شرعی حیثیت: - معاملہ اجارہ میں جو چیز (شئی مستاجر) کرایہ پر دی جاتی ہے عین وہ چیز تو مؤاجر کی ملک ہوتی ہے مگر اس کے منافع کا مالک مستاجر یعنی کرایہ دار ہوتا ہے۔

- عقد اجارہ میں یہ ضروری ہے کہ کرایہ داری کی مدت متعین ہو، اور شئی مستاجر سے منفعت کی مقدار معلوم ہو۔
- مدت اجارہ خواہ جتنی طویل ہو کرایہ دار یا مالک کسی کی بھی موت سے فسخ ہو جاتا ہے اور اس میں وراثت نہیں جاری ہوتی۔
- مدت اجارہ ختم ہوتے ہی کرایہ داری ختم ہو جاتی ہے اور مؤاجر کو اس امر کا مکمل اختیار حاصل ہو جاتا ہے کہ شئی مستاجر (مکان) کو بلا معاوضہ واپس لے لے۔
- اور اگر مدت اجارہ مجہول ہو تو ایک ماہ پورا ہوتے ہی مؤاجر کو اپنی دکان، مکان واپس لینے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے اور کرایہ دار کو واپس کرنے میں کسی قول و یا قانونی پابندی کا حق نہیں ہوتا۔

اس کے برخلاف قانون کی رو سے مدت اجارہ معلوم ہونا ضروری نہیں اور مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد بھی عام حالات میں کرایہ دار کو بے دخل نہیں کیا جا سکتا، اس میں وراثت بھی جاری ہوگی، جیسا کہ قوانین کرایہ داری کے مطالعہ سے عیاں ہوگا۔

اجارہ کی قانونی حیثیت: - ۱۹۴۷ء میں صوبہ اتر پردیش کی عمارتوں کے لیے اجارہ کے یہ قوانین منظور کیے گئے۔

(۱) کسی عمارت کو بغیر سرکاری افسر کے الاٹمنٹ کے کرایہ پر نہیں دے سکتے، اگر دیتے ہیں تو جرم ہے۔ کرایہ دار کے لیے بھی، مالک مکان کے لیے بھی، یوں ہی کسی عمارت کو کرایہ دار سے از خود خالی بھی نہیں کرا سکتے، اس کا اختیار بھی صرف سرکاری افسر کو ہے۔

(۲) کوئی مکان یا دکان خالی ہو جائے تو تخلیہ کے پندرہ روز کے اندر سرکاری افسر کو اطلاع دینی ضروری ہے۔

(۳) کسی بھی زمین، مکان، دکان کا پریمیم یا پگڑی لینا دینا رشوت کے مساوی ہے جو جرم ہے۔

(۴) اگر پندرہ روز میں سرکاری افسر الاٹمنٹ نہ کرے تو مالک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ کرایہ پر جاری کر دے۔

(۵) قانوناً کرایہ کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے، یہ مالک اور کرایہ دار کی مرضی پر ہے کہ دونوں باہم جتنا چاہیں کرایہ طے کر لیں۔

(۶) مالکان اگر نرخ بازار کے لحاظ سے یہ سمجھتے ہیں کہ کرایہ کم ہے تو وہ حاکم ضلع (D.M) کے یہاں اضافہ کے لیے

درخواست دینے کا اختیار ہے کہ کرایہ میں اضافہ کردے، مگر وہ جلدی اضافہ نہیں کرتا اور اگر کرتا بھی ہے تو بہت معمولی۔
ان قوانین کی وجہ سے لوگوں نے تعمیرات کا سلسلہ بند کردیا تو حکومت نے مجبور ہو کر ۱۹۷۲ء میں یہ ترمیمات کیں۔
(۱) نئی تعمیرات پر پگڑی ایکٹ کا جرم نہیں ہے، ان پر ۱۹۴۷ء کا ایکٹ نافذ نہ ہوگا۔
(۲) ۱۹۷۲ء کے بعد تعمیر شدہ مکانات، یا وہ مکانات جو ۱۹۸۵ء تک تعمیر ہوئے ہیں سال پورے نہ ہوئے ہوں "جدید" ہیں، اور جن مکانات کے تعمیر ہوئے ۱۹۸۵ء تک ہیں سال پورے ہو چکے ہوں وہ "قدیم" ہیں۔
(۳) قدیم عمارات پر ۱۹۴۷ء کا قانون نافذ ہوگا کہ انھیں نہ خود کرایہ پر دے سکتے ہیں، نہ اضافہ کر سکتے ہیں، نہ خالی کرا سکتے ہیں، ہاں کوئی واقعی اہم ضرورت ہو تو منصف (جوڈیشل جج) کے یہاں درخواست دے کر خالی کرا سکتے ہیں۔
(۴) جدید تعمیرات میں مالکان کو اختیار ہے کہ جس کو چاہے کرایہ پر چڑھائیں دیں، سرکاری افسر کو اس سلسلے میں الاٹمنٹ کا کوئی اختیار نہیں۔
(۵) خالی زمین جس پر کوئی عمارت نہیں ہے اس پر تعمیر کی اجازت کرایہ دار کو دے دی گئی ہو تو تین سال میں خالی کرا سکتا ہے۔
(۶) کرایہ وہ رقم ہے جو مالکان اور کرایہ دار کے درمیان طے ہو، ساتھ ہی وہ ٹیکس بھی جو سرکاری طور پر عائد ہو۔ یہ سب بوجھ کرایہ دار کے ذمہ ہے۔ (یہ معلومات جناب افتخار علی صاحب ایڈووکیٹ شہر اعظم گڑھ نے فراہم کیں)
(۷) کسی عمارت کا کرایہ دار وہ شخص ہے جس کے ذریعہ کرایہ واجب الادا ہو، اور اس کی موت پر کرایہ دار اس کے وہ وارثین ہیں جو عام طور پر اس عمارت میں اس کے ساتھ رہتے رہے ہوں۔ مسافر خانہ، گیسٹ ہاؤس، سرائے اور ہوٹل میں قیام کرنے والے کو کرایہ دار نہیں کہیں گے۔
(۸) مخصوص حالات کے سوا کسی عمارت سے کرایہ دار کو بے دخل کرنے کے لیے کوئی مقدمہ دائر نہیں کیا جائے گا گو کہ مدت اجارہ پوری ہو جائے، یا عمارت مجبور دینے کی نوٹس کی مدت گزر گئی یا کسی اور طرح سے اس کی کرایہ داری ختم ہو گئی ہو۔
(۹) کرایہ داری ختم ہو جانے کے بعد درج ذیل ایک یا ایک سے زیادہ وجوہ کی بنا پر کرایہ دار کو بے دخل کرنے کا مقدمہ دائر کیا جا سکتا ہے۔
(الف) کرایہ دار نے کرایہ کی ادائیگی میں ایسا ناغہ کیا ہے جو [illegible] نوٹس واجبی طور پر تعمیل کیے جانے کے ایک ماہ کے اندر مالک کو ادا نہیں کیا گیا ہو (کرایہ داروں کے لیے یہ مدت چار ماہ کے بجائے ایک سال ہے)
(ب) کرایہ دار نے جان بوجھ کر مکان کو مادی طور سے نقصان پہونچایا ہے، یا نقصان پہونچانے کی منظوری دی ہے۔
(ج) کرایہ دار نے مالک کی تحریری منظوری کے بغیر عمارت میں کوئی ایسی تعمیر یا ترمیم کی ہے جس سے اس کی قیمت یا افادیت گھٹے یا اس کی ہیئت بدل جانے کا خدشہ ہو، یا ایسی تعمیر، یا ترمیم کرنے کی منظوری دی ہو۔
(د) کرایہ دار نے مالک کی تحریری منظوری کے بغیر عمارت کو اس غرض کے سوا جس کے لیے وہ عمارت کرایہ پر دی گئی تھی کسی اور غرض میں استعمال کیا یا اس میں کوئی ایسا کام کیا جو اس کے استعمال کے مخالف ہے، یا غیر قانونی یا غیر اخلاقی مقاصد میں عمارت کو استعمال کرنے یا استعمال کی منظوری دینے کے جرم میں وقتی طور پر نافذ کسی قانون کے تحت مجرم قرار دیا گیا ہو۔
(ہ) کرایہ دار نے دفعہ ۱۲ یا اس قانون کی شرائط شکنی کر کے پوری عمارت یا اس کے کسی حصے کو شکمی کرایہ پر اٹھایا ہے۔
دفعہ ۱۲: — مذکورہ وجوہ سے بے دخلی کے کسی مقدمہ میں اگر کرایہ دار مقدمہ کی پہلی سنوائی پر اپنے ذمہ

واجب الادا کرایہ ومعاوضہ نقصان کی پوری رقم بغیر کسی شرط کے ادا کردے تو کورٹ بے دخل ہونے کا فیصلہ صادر کرنے کے بجائے کرایہ دار کو اس پر مذکورہ وجوہ سے عائد شدہ الزام سے بری کرکے بے دخلی سے بچا سکتا ہے (قانون کرایہ داری برائے شہری عمارات اتر پردیش ۱۹۷۲ء)

دوامی اجارہ شرعی نقطۂ نظر سے :- شرعی نقطۂ نظر سے دوامی اجارہ جائز ہے۔ کیونکہ

(۱) اس میں اجارہ کی مدت مجہول ہوتی ہے۔

(۲) شئ مستاجر (مکان، دکان) سے منفعت کی مقدار متعین نہیں کی جاتی۔ اعلیٰ حضرت عظیم البرکت علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

"ہمیشہ کے لیے اجارہ میں دینا کسی عہد کی بھی جائز نہیں ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہمیشگی کسی شئ کو نہیں ہوتا معنی یہ ہوں گے کہ جب تک باقی ہے۔ اور مدت بنا مجہول ہے اور جہالت مدت سے اجارہ فاسد ہوتا ہے۔ لہذا علماء نے تصریح فرمائی کہ جب تک مدت معین نہ کی جائے اجارہ جائز نہیں کہ تعیین مدت سے مقدار منفعت معلوم ہوتی ہے پر ظاہر ہے کہ ہمیشہ کے لیے کہنا نہ کوئی تعیین مدت ہے نہ اس سے مقدار منفعت معلوم ہو سکے۔ (فتاوی رضویہ ۱۹/۳۴۳ بحوالہ کتاب الوقف)

(۳) دوامی اجارے میں مالک مکان، کرایہ دار سے مکان واپس نہیں لے سکتا اس کی وجہ سے آزاد، عاقل، بالغ شخص کو مجبور قرار دینا، نیز اس کے مال کو تلف کرنا لازم آئے گا جو ناجائز ہے۔

(۴) اجارہ وقف کا ہو تو نفع وقف اور شرائط واقف کو معطل کرنا لازم آئے گا۔

(۵) مسلمانوں کے اوقاف غیر مسلموں کی ملک ہو جائیں گے۔ فتاوی رضویہ میں شامی اور رسالہ علامہ شرنبلالی کے حوالے سے ہے:

لزم منه أن أوقاف المسلمين صارت للكافرين بسبب وقف خلوها على كنائسهم وبيان عدم إخراج صاحب الخانوت لصاحب الخلو يلزم منه ضرر فاحش للواقف عن ملكه وبإتلاف ماله، وفي منع الناظر من إخراجه تفويت نفع الوقف، وتعطيل ما شرطه الواقف له ملخصا فلت: وما ذكره حق وصحيح صادق بما نحن فيه (رسالہ ۲۱ صفحہ ۲۱)

یہی وہ شرعی قباحتیں ہیں جن کی بنا پر فقہائے امت اس اجارے کو اپنے اپنے عہد میں ناجائز قرار دیتے آئے ان میں چند اجلہ فقہا کے نام یہ ہیں۔

(۱) شیخ الاسلام علی مقدسی (۲) علامہ حسن شرنبلالی (۳) علامہ محمد آفندی زیرک زادہ (۴) علامہ خیر الدین رملی (۵) علامہ سید احمد حموی (۶) مجدد اعظم امام احمد رضا (۷) صدر الشریعہ مولانا امجد علی اعظمی علیہم الرحمۃ والرضوان۔

اور ظاہر ہے کہ جب دوامی اجارہ ناجائز ہے تو اس کا معاوضہ (بدل خلو یا پگڑی) بھی ضرورناجائز ہوگا۔

دنیا کا عمل:- ایک طرف تو یہ شرعی پابندیاں ہیں اور دوسری طرف اہل دنیا کا حال یہ ہے کہ وہ ایک ایسے معاشرے میں سانس لینا چاہتے ہیں جو ان پابندیوں سے مکمل آزاد ہو۔

حیرت یہ ہے کہ کسی بھی مدنی الطبع انسان کو مکان و دکان سے چارہ کار نہیں کہ رہائش کے لیے مکان اور تجارت کے لیے دکان انسان کی بنیادی ضرورت ہے، خاص کر اس زمانہ میں کہ زمین اپنی وسعتوں کے باوجود انسانوں کے عظیم انبوہ کے

متاثل تنگ ہو چکی ہے " قَدْ ضَاقَتِ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ " یہی وجہ ہے کہ علمائے اسلام کی تمام تر ممانعتوں کے باوجود پگڑی اور دوامی اجارہ کا رواج دن بدن بڑھتا رہا، ان کی جڑیں اپنے مستقر سے ہر چہار سمت تیزی کے ساتھ پھیلتی رہیں اور انسانی آبادی بری طرح ان کی لپیٹ میں آتی رہی، یہاں تک کہ بیسویں صدی عیسوی میں پگڑی اور دائمی اجارہ کے رواج نے بہت زور پکڑا اور شہروں کے حدود سے نکل کر قصبات کی دنیا میں بھی اس نے قدم جمانے شروع کر دیے، اور اس طرح سے اجارہ کی یہ پگڑی ایک بلائے بے درماں بن کر سب کے سروں پر مسلط ہو گئی۔ قانون نے دائمی اجارے سے تو پہلے ہی صرف نظر کر لیا تھا اور پگڑی کا یہ اثر و رسوخ دیکھ کر ۱۹۷۲ء میں اس کے سامنے بھی اس نے گھٹنے ٹیک دیے اور ناچار خاموشی کے ساتھ اس کی اجازت دے دی۔ اور اب حال یہ ہے کہ تقریباً ساری دنیا کا اس پر عمل درآمد ہو چکا ہے، اگر آج یہ عمل رد کر دیا جائے، بالفاظ دیگر دوامی اجارے کو منسوخ کر دیا جائے تو کروڑوں انسانوں کی معیشتیں اور تجارتیں دم زدن میں تباہ و برباد ہو کر رہ جائیں اور انھیں کہیں سر چھپانے کی اطمینان بخش جگہ نہ ملے۔

خلاصۂ کلام

(۱) دوامی اجارہ آج کے زمانہ میں بڑے شہروں اور ترقی پذیر صنعتی قصبوں میں انسان کی بنیادی ضرورت بن چکا ہے۔

(۲) آج تقریباً ساری دنیا میں اس پر عمل ہے۔

(۳) دوامی اجارے کی منسوخی میں کروڑوں انسان سخت حرج و ضرر کا شکار ہوں گے۔

(۴) پگڑی دوامی اجارے کا لازمہ ہے لہٰذا اس کی حیثیت اپنے ملزوم سے کسی طرح کم نہیں۔

(۵) قانون نے بھی اب پگڑی کو اپنے سر لے لیا ہے اور جدید عمارتوں میں اس کی اجازت دے دی ہے اور وہ دن دور نہیں جب قدیم عمارتوں کے متعلق بھی اسے پگڑی کے ساتھ مجبوراً کر دیا جائے۔

(۶) فقہائے کرام چار سو سال سے اس پر بڑے شد و مد کے ساتھ پابندی لگاتے رہے مگر پگڑی سر چڑھی تو چڑھی ہی رہی اور دوامی اجارے کا رواج بڑھتا ہی رہا۔

ایسے حالات میں کیا توقع کی جا سکتی ہے کہ آج ہم ممانعت کا حکم صادر کر کے اس پر کنٹرول پا سکتے ہیں، لہٰذا ضروری ہے کہ اب ہم اس کے حل کی راہ تلاش کریں، وہ راہیں جو آج کے حالات کی رعایت کرتے ہوئے اس کے حل کی راہ میں حائل ہیں، ان کو دور کرنے کی فکر کریں اور ان راہوں کو تلاش کریں جن پر چل کر ہم امت کے لیے آسانی فراہم کر سکتے ہیں ان شاء اللہ تعالیٰ۔

سوالات

(۱) زمین، مکان اور دکان کو دائمی اجارہ پر دینا، یعنی یوں کہ مالک کو حق خلو، یا حق استرداد (کرایہ دار سے کرایہ کی چیز خالی کرا لینے، یا واپس لینے کا حق) حاصل نہ رہے، جائز ہے، یا نہیں؟

(۲) مالک کا حق خلو "حقوق مجردہ" سے ہے یا "حقوق ثابتہ مؤکدہ" سے؟

(۳) واضح۔ حق خلو کی بیع جائز ہے یا نہیں؟

ب: حاجت ناس اور عرف وتعامل کی وجہ سے کیا اس خصوص میں نادر الرواید کی طرف رجوع یا اصل حکم میں تخصیص کی اجازت ہے؟

(۴) حق خلو سے دست برداری کے عوض کچھ رقم (خواہ جتنی بھی ہو) وصول کرنا جائز ہے یا نہیں؟

(۵) اصل مذہب کے مطابق فقہانے پگڑی اور دوامی اجارہ کو ناجائز قرار دیا ہے تو کیا عرف ناس کی وجہ سے اس میں تخصیص، اور حاجت یا ضرورت کی وجہ سے تغییر ممکن ہے یا نہیں؟

اس ذیل میں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ یہاں حاجت یا ضرورت کا تحقق ہے بھی یا نہیں؟

(۶) تخصیص، اور تغییر، اور بیع، اور باہمی دست برداری کے سوا بھی کیا یہاں کچھ ایسے شرعی حیلے ممکن ہیں جنہیں اختیار کر کے مالک پگڑی کی رقم کو بھی نام یا عنوان سے لے سکے، ساتھ ہی شریعت طاہرہ کی خلاف ورزی بھی نہ لازم آئے؟

(۷) کرایہ دار کسی اور شخص کو بھی مستاجر کرایہ پر دے سکتا ہے یا نہیں؟

(۸) کرایہ دار اپنے حق خلو یا حق اتفاق اجارہ کو دوسرے کے ہاتھ بیچ سکتا ہے، یا اس سے دست برداری کے عوض کچھ مال وصول کر سکتا ہے، یا اس کے جواز کے لیے کوئی اور حیلہ (اگر ممکن ہو) اختیار کر سکتا ہے؟

(۹) کرایہ دار کے ذریعہ جب کوئی شخص شی مستاجر کو کرایہ پر لیتا ہے تو بھی فقہا صرف مالک کو ہی یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ دوسرے کے نام کرایہ داری منتقل کرے۔ تو کیا کرایہ داری دوسرے کو منتقل کرتے وقت اس سے مالک کا کچھ مال وصول کرنا کسی بھی عقد یا حیلہ کے ذریعہ جائز ہے؟

(۱۰) **الف**: مالک وقت عقد، یا اس سے پہلے کرایہ دار سے خطیر رقم اس شرط کے ساتھ وصول کرتا ہے کہ جب وہ مکان یا دکان خالی کرے گا یا اسے پوری رقم واپس کر دے گا، اس وقت درمیان مالک کو اس رقم میں تصرف کا کامل اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اس رقم کی شرعی حیثیت کیا ہے، اور یہ رقم لینا جائز ہے یا نہیں؟

ب: - یا یہ شرط ہوتی ہے کہ اس رقم سے ماہ بماہ نصف کرایہ میں وضع ہوگا اور جب ایک مخصوص مقدار (مثلاً دس ہزار روپے) باقی رہ جائے گی تو وہ رقم دکان یا مکان خالی کرتے وقت یک مشت واپس ہوگی، تو یہ رقم جس کی واپسی مشروط ہے اس کی شرعی حیثیت کیا ہے، اور یہ رقم لینا جائز ہے یا نہیں؟

ج: - اور باقی رقم جو ماہ بماہ کرایہ میں وضع ہوتی رہے، اس کی شرعی حیثیت کیا ہے، اس کے باعث عقد اجارہ پر کوئی منفی اثر تو نہیں پڑے گا؟

(۱۱) اوقاف کی زمین، مکان، دکان کو پگڑی لے کر کرایہ پر دینا تفصیل بالا کی روشنی میں کسی بھی صورت میں جائز ہے یا نہیں؟

ان سوالات کے حل کے لیے آئندہ صفحات میں کچھ فقہی جزئیات اشباہ فن اول، غمز العیون شرح اشباہ، شامی اوائل کتاب البیوع، رسالہ نشر العرف از رسائل ابن عابدین جلد دوم سے پیش کیے جاتے ہیں تاکہ کتابوں کی فراہمی کی دشواری یک گونہ کم ہو جائے۔ ساتھ ہی فتاوی رضویہ سادس، رسالہ جوال العلوہ فتاوی رضویہ ثامن، رسالہ الحنی والدرر تنجز جدایہ، غایہ، ہندیہ کتاب الاجارہ و کتاب الرہن کا مطالعہ بھی ضروری ہے۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

مقالہ ۱ از: مولانا محمد صالح قادری، استاذ جامعہ رضویہ، منظر اسلام، بریلی شریف

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامدا و مسخا و مصلیا و مسلما کثیرا أبدا

جواب [۱] نہیں، بے شک دوامی اجارہ ناجائز ہے (إلا في صورة خاصة سيأتي ذكرها في آخر هذا الجواب) لما فيها من كونها مخالفا لأصل المذهب و معارضا لقواعد الشرع الشريف۔

دوامی اجارہ کی دو صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ مؤاجر نے صراحۃً شرط دوام قبول کر کے عقد کیا۔ اس کو دوامی واقعی یا رضامندی والا کہہ لیجئے۔

دوسرا مستاجر کی زبردستی والا، اس کا نام دوامی غیر واقعی یا جبری رکھ سکتے ہیں۔

دوامی واقعی: — یہ کی صورت (یعنی عاقدین وقت عقد لفظ تابید خواہ لفظ دوام بمعنی ہمیشہ و قیام یا لفظ کلما بقائے زندگی وغیرہ صراحۃً بول کر بہ رضامندی سے اجارہ کا دوامی ہونا فی الواقع طے کر لیتے ہوں) دائرۂ غور میں نہیں آتی۔ خارج از بحث ہے کیوں کہ **اولاً** یہ صورت عام طور سے رائج نہیں ہے۔ کہیں کہیں، کبھی کبھی اس کا وقوع ہوتا ہو تو ہوتا ہو، ورنہ سنی نہیں گئی۔ نادر نہیں تو کم از کم قلیل الوجود تو ضرور ٹھہرے گی۔ و معلوم من الكتب أن نحو هذا العمل ليس بمعامل ولا يصلح للتخصيص فإنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت. **ثانیاً** اگر عام ہو بھی جب بھی شرعاً اس کا اعتبار و لحاظ نہیں ہو سکتا، لأن التابيد يبطلها كما في الفتاوى الرضوية عن العناية. أو لأن شرط التابيد شرط لا يقتضيه العقد و هو مفسد. كما هو معلوم من الكتب في الهداية " الإجارة تفسدها الشروط كما تفسدها البيع " و غيرها في المتون و الشروح.

اجارہ کی یہ صورت ایسی صریح ناجائز و حرام ہے کہ جواز و رخصت کی طرف جھکاؤ کے کم ہیں کوئی تو کوئی سبیل نظر نہیں آتی، آخر اباحت و رخصت کی کوئی گنجائش حکم منصوص علیہ کے مقابل قواعد شرعیہ کے خلاف کہاں سے دستیاب ہو سکتی ہے، جب کہ خود شرط صحت (یعنی مدت) مفقود ہے اور حق عبد اللہ متعلق و متضمن موجود ہے۔

دوامی جبری — رہی دوسری صورت (یعنی یہ کہ [illegible] اجارہ کا دوامی ہونا کبھی نیت سے کرایہ پر نہیں اٹھایا تھا۔ لیکن کسی وجہ سے (مؤاجر کی دھوکہ دہی سے یا کسی مجبوری کے سبب) دو مدت بھی طے نہیں کر سکا۔ وقت عقد مالک و مستاجر دونوں ہی تعیین مدت سے خاموش رہے۔ مکان نے تابید ٹھہرائی اور مکان نے نہایت نباہی، بس کرایہ وغیرہ طے کر لیا اور پھر کچھ عرصہ کے بعد مستاجر کی بدنیتی ظاہر ہوئی، اس نے مالک کی خاموشی کو از خود دلیل دوام بنا لیا اور بجائے حکم شرع کی تعمیل کے کہ فسخ یا تصحیح عقد کا حکم تھا علی قانون یا اپنی بدمعاشی کے بل بوتے اجارہ کو زبردستی دوامی قرار دے لیا اور ظلم و "بے ایمانی" (بے ایمانی بے دیانتی) پر اتارو ہو کر کہنا شروع کر دیا کہ میرا یہ عقد اجارہ ہمیشہ کے لیے ہوا ہے۔ اب مالک کو نہ استرداد کا حق ہے نہ فسخ کا اور نہ تعیین مدت کا) تو وہ بھی مستحق غور نہیں۔ بحث کی گنجائش نہیں رکھتی ہے کیوں کہ اس کو فاسد و ناجائز کرنے کے لیے یہ اجارہ کی مجہولیت ہی کافی وافی تھی، اوپر سے مالک کا ابقائے اجارہ پر راضی نہ ہونا اور مزید برآں اس کے حق استرداد و حق فسخ و تعیین مدت کا چھن لیا جانا۔ تو یہ صورت بھی سخت ناجائز و حرام ہے۔ بے شبہ ظاہر الفساد و واجب الفسخ ہی ہے۔ إلا

في شهر واحد، في الهداية و غيرها: من آجر حانوتا كل شهر بكذا صح في واحد فقط و فسد في الباقي لجهالتها. تو معلوم ہوا کہ دوامی جبری اجارہ کا فساد و عدم جواز ناممکن الزوال ہے إلا بالفسخ أو بإزالة موجب الفساد بالتراضي تو اس کے جواز کی بھی کوئی تدبیر سمجھ میں نہیں آتی۔

ان ظالم کرایہ داروں کا عمل مذکور تعامل بھی نہیں ہے حتی کہ تعامل کی وجہ سے لائق غور ہو سکے۔ یہ ہرگز تعامل کہلانے کا مستحق نہیں ہے چہ جائے کہ "تعامل معتبر فی الشرع" کا درجہ پا سکے اور پھر صالح للتخصیص ٹھہرے، بھلا اس یک طرفہ جبری عمل کو کون تعامل کہہ سکتا ہے جب وہ جبر راضی نہیں، جب وہ اس عمل میں مشارک نہیں تو تعامل کہاں سے ہو گیا؟ لہٰذا "عرفا و تعاملا" کا نام لے کر دوامی اجارہ کے جو جواز لکھے جاتے ہیں کہ تعامل عبارت ہے "مشارکۃ الطرفین فی [illegible]" سے یا "مشارکۃ القوم فی عهد معنی لفظ" سے۔ غور فرمایا جائے کیا ملک جبر میں، نہیں بلکہ دنیا بھر میں تم کو کوئی ایسا موجود ملتا ہے جو ظالم زبردستی کے دوام پر راضی ہو۔ حق اختیار دے سے اپنی محرومی پسند کرتا ہو۔ چاہتا ہو کہ اس کی چیز اسے یا اس کے ورثہ کو ستا جرسے کبھی واپس نہ ملے، ظاہر ہے ایسا کوئی نہیں مل سکتا۔

اعتبار تعامل شرعا - اب یہاں ایک گوشہ اور غور طلب باقی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر بالفرض صورت مذکورہ کو تعامل کہا جائے تو درست مان لیجیے جب بھی کام نہیں چلے گا۔ کہ شرع میں جیسا تعامل لائق اعتبار و قابل تخصیص ہو سکتا ہے ویسا یہ نہیں ہے کیوں کہ اس جبری دوامی اجارہ کا وقوع فی زمانا اگرچہ کم نہیں ہے بہت زیادہ ہے لیکن نا اتنا زیادہ کہ کثیر و غالب کہا جا سکے۔ چہ جائے کہ اغلب و اکثر اور شائع و مستفیض ہونا تو بہت دور کی بات ہے (مشاہدہ گواہ ہے کہ بکثرہ تعالی اس گئے گزرے دور میں بھی اکثریت انہی لوگوں کی ہے جو اجارہ دوامی کو ظلم مانتے، ناجائز جانتے اور سخت ناپسند رکھتے ہیں۔ مالکان کو ستانے والے کرایہ داروں کو دوامی نظر سے نہیں دیکھتے۔ [illegible] یہ ظلم "بے ایمانی" "خود غرضی" وغیرہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ کما لا یخفی۔ جو حضرات میرے اس نظریہ کو نہ مانیں، دعوی محض جانیں وہ خود دو چار شہروں میں ہی سروے کرا دیکھیں، معلوم ہو جائے گا کہ کتنے فی صد لوگ دوامی جبری اجارہ کو ظلم ماننے والے ہیں اور کتنے جائز کہنے والے؟) جب کہ [illegible] معلوم ہے کہ تعامل بھی تب قابل اعتبار و صالح التخصیص ہو سکتا ہے جو مشترک نہ ہو بلکہ شائع و مستفیض ہو یا کم از کم اکثر الاستعمال و اغلب الاعتبار فی العرف ہو، پھر خواہ وہ عام ہو یا خاص، یعنی مطلق عن الزمان و المکان ہو یا مقید بھما۔ جہاں کتب فقہ کی عبارات کثیرہ و اکثریہ و اغلبیہ سے یہ علم ہوتا ہے کہ بہت جگہ عرف خاص کا اعتبار ہوا ہے اور ہو بھی سکتا ہے، وہاں یہ بھی ضرور ملتا ہے کہ عرف خاص کا معتبر ہونا بھی عرف عام کی طرح مشروط بالشیوع والاستفاضہ ہے (والتفصیل فی رد المحتار و نشر العرف و الفتاوی الرضویہ وغیرہا)

بالجملہ دوامی اجارہ (خواہ رضامندی والا ہو یا زبردستی والا) دائرہ بحث میں نہیں آتا۔ استحقاق غور سے دور ہے۔ لہٰذا اس میں تلاش جواز کی سعی بے سود ہے۔ اس کو جائز کہنا ناجائز، کہ اس کا حکم کتب مذہب میں ڈھکا چھپا، لگا لپٹا نہیں بلکہ مصرح و منصوص ہے۔ مستغل و متعین ہے۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

(قابل غور)

اجارۂ مجہول المدۃ کی ایک صورت

البتہ من جملہ اجارات مروجہ، ایک خاص صورت اجارہ ضرور لائق غور ہے۔ دائرہ بحث میں آنے کی کچھ گنجائش رکھتی ہے۔ بلکہ باقتضائے عرف اور بحکم "یسروا ولا تعسروا" لامحالہ واجب التوجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ جب لوگ تجارتی، صنعتی یا کسی کاروباری ضرورت سے (نہ کہ برائے رہائش وسکونت وغیرہ) کوئی دکان، مکان یا پلاٹ کرایہ پر دیتے لیتے ہیں تو عقد اجارہ عام طور سے مطلق عن التعیین تو رہتا ہے لیکن عاقدین اسے قیامت تک باقی نہیں مانتے ہیں، دوامی سوچ کر یا بول کر عقد نہیں کرتے بلکہ یہ مدت غیر تصریحی نامعلوم الغایۃ کے لیے ہوتا ہے۔ اور مالک ومستاجر دونوں باہمی رضامندی سے باقاعدہ عقد کرتے وقت صرف کرایہ وغیرہ طے کرلینے ہی پر اکتفا کرتے ہیں اور کبھی اسٹامپ کرایہ کی شرح بھی طے ہوجاتی ہے اور بس، تعیین مدت سے یعنی بیان غایت سے عاقدین وقت عقد دانستہ خاموش رہتے ہیں۔ ایجاب یا قبول کے الفاظ میں کسی مدت کا ذکر نہیں آتا ہے، نہ طویل کا نہ قصیر کا، نہ دوام وبقاء کی مستاجر کوئی شرط رکھتا ہے، اور نہ موجر اس کی نفی کرتا ہے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اقل مدت طے کرلیتے ہیں کہ مستاجر اس سے پہلے نہیں چھوڑ سکتا اور باقی مدت کا وہی اطلاق وارسال رہتا ہے۔ البتہ دوسری ضروری باتیں سب طے ہوجاتی ہیں حتی کہ ایسا کوئی گوشہ شوشہ طے کرنے سے باقی نہیں چھوڑتے ہیں جو آئندہ مفضی الی النزاع ہوسکے۔ اور بسا اوقات طے کردہ باتوں میں صراحۃً یا دلالۃً یہ بھی طے ہوجاتا ہے کہ مستاجر کو اختیار ہے کہ وہ جب اجارہ ختم کرنا چاہے کرسکتا ہے اور جب تک چاہے طے کردہ شرطوں کے مطابق قائم رکھ سکتا ہے۔ و هذه الصورة بعينها موجودة أو بفرق يسير أخرى هي مروجة رواجا عاما شائعا في هذه الأيام في عامة البلاد، و عامة الناس في زماننا يعاملون على العموم تعاملا متعارفا۔ ظاہر ہے یہ اجارہ بھی اصل مذہب میں قاعدہ سے ضرور فاسد ہی ہے، عقد حرام اور واجب الفسخ ہے، اس سے بھی انتزاع لازم ہے۔ کہ یہاں بھی جہالت کی وہی علت جہالت مدت موجود ہے، وهي مستلزمة لعدم معلومية المعقود عليه و به أي مفض المنفعة و الأجرة۔

لیکن کئی باتیں یہاں غور طلب ہیں جو مقربہ اباحت لگ رہی ہیں۔ بے شک اجاروں کے تعلق سے لوگوں کی کثرت حاجات اور اطراد عادات، فتاویٰ فقہ [illegible] دعوت دینے والی ہیں کہ "اجارۂ مذکورہ کی رخصت تلاش کرنے میں [illegible] فرمائیں [illegible] ضرور نکالی جائے" اور دعوت پر لبیک کہنا اکابر ماہرین وافاضل کاملین کا کام ہے۔ **فاقول** وباللہ التوفیق: میری نظر صورت اجارۂ مذکورہ کے جواز کی طرف اٹھ رہی ہے، مجھے یہ مستحق ترجیح معلوم ہوتی ہے۔ بناء علی عموم التعامل و اطراد العادات، و نظرًا إلى مشروعية الإجارات و مصالح الناس من دفع الحرج و رفع الحاجات و نظرًا للمجالس ثم إلى تراضي الطرفين بما يقطع و يرفع احتمال كونها مفضية إلى المنازعات. ثم إلى ما يحب التشارع عليه الصلاة و السلام من النصيحة والتيسير و الاحتراز عن التعسير اور جواز کی طرف میلان کی کئی وجوہ سامنے ہیں۔

اثر جہالت ابقائے بے ضرر: صورۃ متذکرہ میں مجہولیت مدت وعدم بیان غایت از روئے قرینہ حالیہ وعرفیہ مقربہ اباحت ہے۔ نہ کہ مقربہ تابید ودوام، اور ابقاء ودوام میں فرق ہے، کئی جگہ ابقائے عقد کا شرع میں اعتبار ہوتا ہے اور تابید ودوام کا کہیں نہیں ہوتا۔ کیوں کہ اجارۂ مذکورہ میں بیان غایت سے طرفین کی جو خاموشی ہوتی ہے وہ باہمی

رضامندی کے تحت بالالتزام ہوتی ہے۔ ایسا نہیں کہ بھول، چوک کو اس میں دخل ہو یا اس کا سبب موا جر کی کوئی مجبوری ہو بے وقوفی ہو یا مستا جر کی کوئی چالاکی و عیاری، بلکہ فی الواقع وجہ یہ ہے کہ:

اول تو اس اطلاق و ارسال کو ہر دو اپنے اپنے مقصد عقد کے حصول میں معین و مفید سمجھتے ہیں نہ کہ مضر، اور تعیین مدت کو غیر مفید ہی نہیں بلکہ موجب حرج و تضرر جانتے ہیں اور ان کا یہ عندیہ غلط و گمان محض نہیں ہے بلکہ حقیقت ہے۔ کہ ظاہر ہے بر تقدیر تعیین مدت دونوں کا بہت حرج و تضرر ہے کما لا یخفی، خصوصاً مستا جر کا حرج عظیم مظنون ہے کہ اس کا مقصد عقد ہی فوت ہو سکتا ہے۔ نفع سے زیادہ نقصان اٹھا نا پڑ سکتا ہے۔ مدت کے منقضی تک کاروبار چل پایا تھا کہ وہاں سے ہٹ جانا پڑا۔ اسی طرح بار بار جگہ بہ جگہ اپنا تبادلہ لیے پھرے گا اور کام کہیں بھی جم نہیں پائے گا۔ یا بھی مستا جر کو یہ پریشانی ہوگی کہ کام نہ چلنے، مایوس ہو جانے کی وجہ سے دکان یا صنعت کو چھوڑنا چاہے گا تو چھوڑ نہیں سکے گا (إلا بالتراضي أو بعذر شرعي) کہ عقد تو مدت معلومہ مثلاً دس سال تک کے لیے لازم ہوا ہے۔ عالمگیری سے فتاوی مصطفویہ سوم ص ۱۵۱ میں نقل فرمایا: لو قال آجرتك هذه الدار سنة كل شهر بدرهم جاز بالإجماع ..... فتجوز فلا يملك احدهما الفسخ قبل تمام السنة من غير عذر كذا في البدائع اھ اور جب کام بھی چل نہیں رہا ہے اور اجارہ فسخ بھی نہیں کر سکتا تو خالی کا کرایہ دینا پڑے گا، اس طرح اور زیادہ تضرر اٹھائے گا۔ پھر بشرط تعیین کرایہ پر لینے والا جلدی کوئی مستا جر مالک کو نہیں ملا کرے گا، اس طرح مالک بھی نقصان سہے گا، ہونے والی آمدنی سے محروم رہے گا یا پھر کوئی بدنیت، بے وفا، جھگڑالو کرایہ دار پلے پڑ جائے گا۔ ومعلوم أن الحرج منفوع شرعاً. ولأن الحاجة الصحيحة تبيح المحظور اور پھر خود اجارہ کی مشروعیت کا مقصد بھی دفع حرج ہی ہے۔ انسانی حاجات و مصالح کے پیش نظر ہی جائز رکھا گیا ہے۔ قربان جایئے جود و بیان رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کی مہربانی پر کہ آپ کی شریعت نے یہ آسانی عطا فرمائی کہ اجارہ جائز رکھا ورنہ قاعدہ سے تو اجارہ در اصل جائز ہونا ہی نہیں چاہیے تھا کہ اجارہ نام ہے تملیک منفعت بالعوض کا، منفعت ہی اس میں معقود علیہ ہے اور عقد کے وقت وہ موجود نہیں معدوم ہے۔ اس کا وجود تو بعد میں ہوگا اور معدوم کی تملیک تملیک نہیں۔ تاہم اجارہ مشروع ہوا اور دفعاً للحرج و رفعاً للحاجات لیسر القاعدہ کو نظر انداز فرما دیا گیا۔ فإن القاعدة ليست بمقصودة بذاتها إنما المقصود هو الحكم كما لا يخفى، قال في نشر العرف: الإجارة مشروعة على خلاف القياس، وإنما جوزت لتعامل الناس اھ لاحتياج عامة الناس اھ ملخصاً. وفيه عن الذخيرة: أن الإجارة إنما جوزت لتعامل الناس.

اور اس خاص اجارہ کے معتد بہ مقاصد و مصالح کا حصول فی زمانا ظاہر ا بجائے تعیین مدت، اطلاق و ارسال میں ہی زیادہ دیکھا جا رہا ہے۔

دوسرے تعیین مدت کی طرف احتیاج نہ مالک رکھتا ہے نہ مستا جر کہ جب مالک طویل المدۃ تک کے لیے بخوشی دے رہا ہے، جب وہ ابتدائے اجارہ پر راضی ہے تو سمجھتا ہے کہ مجھے تعیین کی کیا حاجت؟۔ اور اسی طرح مستا جر جب اپنے مستقل اور لمبے کاروبار کی غرض سے استیجار کر رہا ہے اور اجر مثل وغیرہ کی سب جائز شرائط اسے منظور ہیں تو اسے مدت طے کر کے اپنے اوپر پابندی لگانے کی کیا حاجت؟ غرض بیان غایت سے عاقدین کی خاموشی بالقصد دیانۃ علی المصلحۃ ہوتی ہے۔ وہ دونوں کے لیے مفید ہے، خاص کر مستا جر کے لیے اور مضر کسی کے لیے نہیں۔ وهو ظاهر على كل ناظر.

قرینۂ غرض اجارہ اور تعامل کی دلالت: — اس خاص اجارہ کی یہ خاص جہالت، جہالت متعارفہ ومتعارفہ معلوم ہے کہ عموماً مفضی الی النزاع نہیں ہوتی ہے۔ کیوں کہ معاشرہ جانتا ہے کہ اس عدم تعیین مدت کا مطلب عرف میں تعیین مدت دوام نہیں ہوتا ہے اور نہ تعیین مدت اقصر۔ یعنی عرف میں اس خاموشی سے نہ یہ مراد لیتے ہیں کہ اجارہ مذکورہ قیامت تک کے لیے منعقد ہو گیا (کیوں کہ اس اجارہ کو دوائی حقیقی نہ عاقدین کہتے ہیں، نہ اور لوگ مانتے ہیں) اور نہ یہ مطلب اخذ کرتے ہیں کہ مالک ایک ماہ یا ایک سال بعد جب چاہے خالی کرالے اور اس طرح مستاجر کی تجارت وصنعت وغیرہ ویران کردے۔ بلکہ سب کو غرض اجارہ کے قرینہ اور تعامل معروف کی دلالت سے عاقدین کی نیت وخواہش معلوم ومعہود ہوتی ہے۔ مستاجر بھی جانتا ہے کہ جہالت مدت کی بدولت دکان یا کارخانہ کی جگہ مجھ کو قیامت تک کے لیے نہیں مل رہی ہے۔ اور مالک بھی جانتا ہے کہ اچھی طرح جمتا ہے کہ میں دکان یا جگہ ایک دو مہینے یا سال دو سال ہی کے لیے نہیں بلکہ طویل ترین مدت تک کے لیے اجارہ پر دے رہا ہوں۔ لہٰذا مجھے جلدی واپس ملنے کی نہیں (إلا بالشرط الفاسد أو بعذر طارئ) اور عاقدین ہی نہیں حاضرین مجلس اور ہر سننے دیکھنے والا بھی بلکہ پورا معاشرہ جانتا ہے کہ یہ اجارہ نہ تو بالکل اقصر المدۃ ہے کہ سال چھ ماہ کے لیے دو ایسا اور نہ ایسا مجہول المدۃ ہے کہ جس کی کوئی نہایت نہ ہو، جس کی غایت کا علم کبھی نہ ہو سکے، جو قیامت سے ادھر کبھی ختم نہیں ہو سکتا ہے۔ بلکہ سب کو علم وعہد ہے کہ اجارہ مذکورہ کا انعقاد ایسی طویل مدت کے لیے ہوا ہے جس کی غایت تو ہے لیکن ابھی معلوم نہیں ہے، ابھی وہ میان میں نہیں آ سکتی ہے۔ یہ اس وقت تک کے لیے ہوا ہے جب تک مستاجر چاہے گا بشرطیکہ بد عہدی نہ کرے، اجرت مثل وغیرہ کی شرائط کی پابندی کرتے ہوئے جب تک مالک کو راضی رکھے، غرض کہ قرینہ حالیہ اور عرف کی دلالت سے عاقدین کی نیت وغرض سب کے نزدیک معہود ومعروف ہے۔ یعنی وہ عدم ذکر مدت کو ذکر عدم نہیں جانتے ہیں اور نہ اطلاق عن الذکر۔ یعنی گویا مستاجر کو مالک نے یہ اختیار دے دیا کہ وہ جو غایت رکھنا چاہے رکھ لے خواہ اس کا اظہار قول سے کرے یا کسی اقدام عقد کے ضمن سے یا یوں کہہ لیجیے کہ مالک نے وقت عقد تعیین مدت کا اپنا حق کرایہ دار کو تفویض بالتملیک کر دیا یا اپنا حق استرداد مستوفیٰ یا ایفاء معلوم مستاجر کو دے دیا گویا بزبان حال کہہ دیا کہ "میں نے بہت سوچ وچار کر اپنی رضا ورغبت سے مستاجر کو حق ابقاء اجارہ دے دیا، اب اسے اختیار وحق ہو گیا کہ شرائط صحیحہ مذکورہ کی پابندی کرتے ہوئے جب تک چاہے اجارہ قائم رکھے اور جب چاہے ختم کر کے دکان خالی کر دے۔ اور اب مجھے [illegible] اجارہ یا اخراج کا حق نہیں رہا"۔

ارتفاع علت فساد: — کا مطلب یہ ہے کہ چوں کہ اجارۂ متذکرہ کی جہالت مدت فی الواقع مفضی الی النزاع نہیں ہے (لأن احتمال المنازعة قد ارتفع برفع العاقدين وهو معهود من عموم التعامل. والمشاهدة شاهدة بأنها لا تفضي إلى النزاع على الأكثر وبناء الأحكام على الأكثر والأغلب لا على الشاذ والنادر) اس لیے اس کو مفسد اجارہ نہیں ہونا چاہیے کیوں کہ اجارۂ مجہول المدۃ کا فساد معلول بعلت جہالت ہے اور جہالت کی مفسدیت علی الاطلاق نہیں بلکہ معلول بعلت مفضویت ہے۔ کہ علت علت کا ارتفاع معلول کے ارتفاع کو مستلزم ہوتا ہے کما ہو معلوم۔ بالجملہ جب اس اجارہ کا معلوم الغایۃ کی نامعلومیت مفضی الی النزاع نہیں ہے تو مفسد عقد بھی نہیں ہونی چاہیے اور جب وہ موجب فساد نہیں تو عقد کو جہالت کی وجہ سے فاسد نہیں ہونا چاہیے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہالت کا مفسد ہونا قیاس ہے اور قیاس پر تعامل قاضی ہوتا ہے: — جب یہ

معلوم ہو گیا کہ جہالت من حیث الجہالۃ علت فساد نہیں ہے بلکہ جبھی علت فساد ہے کہ جب مفضی الی النزاع ہو (کما مر والمزید في الکتب، مثلاً في الهداية : لا يصح حتى يكون ..... (الی) ولأن الجهالة في المعقود عليه و بدله تفضي إلى المنازعة) تو یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہ دلیل نص نہیں قیاس ہے اور قیاس پر عرف عام و شائع قاضی ہوتا ہے اور منازعت کا نافی اور بالاتفاق تعامل معتبر کے مقابل قیاس مانع صحت نہیں رہتا ہے کما قال في الفتح : و العرف ينفي النزاع فكان موافقا لمعنى الحديث فلم يبق من الموانع إلا القياس و العرف قاض عليه. و قال في نشر العرف: لو كان الدليل قياسا، فإن العرف معتبر إن كان عاما، فإن العرف العام يصلح مخصصا كما مر عن التحرير و يترك به القياس كما صرحوا في مسألة الاستصناع.

ہدایہ میں شرط فاسد سے بیع کے فاسد ہونے کی تعلیل میں فرمایا "لأنه شرط في البيع ما هو منازعة فيعرى العقد عن مقصوده إلا أن يكون متعارفا لأن العرف قاض على القياس" اھ۔

تعاملیت اجارہ مذکورہ — رہا صورت مذکورہ کا تعامل اور اس کے تعامل و تعارف کا عام و شائع ہونا (وهو موجب الاعتبار) تو شاید اس پر دلیل طلب نہ کی جائے کیوں کہ وہ محتاج دلیل نہیں۔ آج کل اس صورت اجارہ پر عمل درآمد کس کثرت سے رائج ہے سب پر ظاہر ہے، کبھی نہیں سنا ہوگا کہ اجارہ مذکورہ کا کوئی موجر اپنے سمجھے ہوئے شرائط کی پابندی کرنے والے کرایہ داروں سے بے وجہ الجھتا، منازعت کرتا ہو۔ ہاں جو کرایہ دار آگے چل کر کبھی بدنیت، بدعہد اور نادہند ہو جائے تو یہ اور بات ہے اور وہ بھی صورت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ معلوم المدۃ میں بھی ایسا ہو سکتا ہے بلکہ بہت ہوتا رہتا ہے تو یہ بقائے اس کی تعاملیت کے اعتبار میں مخل نہیں۔

اسقاط حق ابقا کا اختیار — پھر بروقت اجارہ مالک کا حق تعیین مدت، یا بروقت انقضاے مدت حق استرداد یا حق زیادت علی المیعاد ان حقوق سے نہیں ہے جو عدم کے ساقط کیے بھی ساقط نہیں ہوتے جن کا اسقاط یا تفویض و تملیک شرعاً بے اثر ہوتا ہے (كما حق السكنى للمعتدة، و حق الإرث لمن كذب مورثه) کہ موجر کا اپنا حق ابقا مستاجر کو تفویض کر دینا شرعاً بے اثر و نامعتبر ٹھہرے اور پھر اجارہ مذکورہ اس وجہ سے ناجائز رہے۔ بلکہ ظاہر ہے کہ یہ ان حقوق سے ہے جن کی تفویض و تملیک سے شریعت نہیں روکتی ہے۔ بندہ کو ان کے اسقاط کا اختیار ہوتا ہے کما هو إسقاط أصل الدين و حق القصاص، وحق تأجيل دين حال، بل حق تعيين مدة منكرة بالاجر و عوض إلى ما دونها عند المعلى له كما هو الظاهر.

جواب [۲] کسی سے نہیں، مالک کے لیے "حق خلو" کا کیا سوال، کہ وہ تو اصالۃً حق ملک، حق تملیک ملک، حق جملہ تصرفات فی الملک رکھتا ہے، اور "حق خلو" نام ہے مستاجر کے لیے حق استبقاے اجارہ کا یا بالفاظ دیگر بے دخل نہ کیے جانے کا حق جس کو وہ علاوہ کرایہ کے مزید رقم (پگڑی) دے کر حاصل کرتا ہے۔ كما هو معلوم من تنقيح الفتاوى الرضوية و كذا منها نقل المجلس الشرعي في تعريف الخلو أيضا تو معلوم ہوا کہ حق خلو مستاجر کا حق ہے (یعنی عوام کی بولی میں نہ کہ مالک کا حق، مالک کا حق، حق تملیک، حق استرداد یا حق ابقاے اجارہ ہے (نہ حق خلو) وہ بھی اندرون مدت اجارہ نہیں بلکہ بعد انقضاے مدت) یہاں سے ظاہر ہوا کہ حق خلو اور حق تملیک کے درمیان تقابل و تساقط ہے۔ اندرون مدت حق تملیک ساقط اور حق خلو ثابت اور بعد مدت تملیک ثابت اور خلو ساقط، ہاں اگر کہیے کہ "حق خلو" سے مراد حق استبقا (بے دخل نہ کیے جانے کا حق) نہیں بلکہ وہ رقم ہے جس کو لوگ پگڑی کہتے ہیں۔ تو اس تقدیر پر بھی جواب وہی ہوگا کہ

نہ اس قبیل سے ہے نہ اس قبیل سے، مالک کو پگڑی لینا ناحق ہے، حرام ہے۔ تجرد عن الملک یا تاکد بالاصل کا کیا سوال؟۔

مالک کو پگڑی کیوں ناجائز ہے یعنی کس دلیل سے؟ تو جواب یہ ہے کہ اجارہ دراصل ایک طرح کی بیع ہے، بیع المنفعة بالأجرة کا نام اجارہ ہے۔ جب مالک اپنا حق منفعت (جو اسے اپنی ملک میں حاصل تھا) مستاجر کے ہاتھ کرایہ کے عوض بیچ چکا تو اب اور کون سا حق اس کے پاس بچا جس کے عوض پگڑی کی رقم لے گا۔ پگڑی کا معاوض عنہ کیا ٹھہرے گا؟ کچھ نہیں۔ جب کچھ نہیں تو پگڑی جائز نہیں۔ اور اگر کہیں کہ پگڑی کا معاوض عنہ، حق ابقاے اجارہ ہے، پگڑی اسی کا بدل ہے اور کرایہ منفعت کا بدل ہے، تو یہ بھی غلط، کیوں کہ حق ابقا، حق منفعت کے علاوہ کوئی جدا حق نہیں ہے۔ پگڑی لے کر اس نے اجارہ کی جو مدت بڑھائی ہے اس کا کرایہ لے گا یا نہیں؟ ظاہر ہے ضرور لے گا، اور جب حق ابقا کے عوض کرایہ لے گا تو سوچیے پھر پگڑی کس حق کے سر بندھے گی۔ حق ابقا کا عوض کرایہ ہی ہے نہ پگڑی۔ غرض کہ مالک کے لیے "حق خلو" کسی طرح نہیں۔ نہ اس معنی میں نہ اس معنی میں۔ یعنی اسے نہ یہ حق ہے کہ اندرون مدت مستاجر کو بے دخل کردے اور نہ اسے پگڑی لینے کا کوئی حق ہے۔ ابتدا، وسط، انتہا کسی وقت نہیں۔ مالک کو پگڑی، پگڑی کی حیثیت سے کسی حالت میں جائز نہیں، بے شبہ حرام ہے، إلا بحيلة من الحيل الشرعية، و سيأتي ذكرها في بعض المنفعات إن شاء الله تعالى.

جواب [۲] (الف) "حق خلو" یعنی (حق استرداد یا حق ابقا) کی بیع جائز نہیں ہے، لأن الإجارة بيع المنفعة كما مر. ایک وقت، ایک عقد، ایک دست فروخت کردہ شئ واحد کے دو ثمن نہیں ہو سکتے۔ ایک مبیع کے دو نام رکھ لینے سے دو نہیں ہو گئیں، حق خلو (یعنی مذکور) اور حق منفعت ایک ہی چیز کے دو نام ہیں یا کہیں ایک موصوف کے دو وصف ہیں۔ اجرت اور پگڑی دو ثمن یا دو عوض ہیں اور منفعت و استرداد ایک ہی مبیع یا ایک ہی معاوض عنہ ہے۔ "بیع الحق" کے بہانے سے مالک کو پگڑی لینا حلال نہیں ہو سکتی۔ ہاں یہاں کے غیر مسلموں کے ہاتھ حق خلو فروخت کر سکتا ہے، لأن مالهم مباح بنحو هذا العقد.

اور رہا مستاجر کا حق خلو (یعنی اجارہ صحیحہ میں اندرون مدت بے دخل نہ کیے جانے کا حق) تو اگرچہ اس کا بھی عوض لینا بنام بیع یا بنام تعویض از روے ظاہر الروایہ روا نہیں کہ حق مذکور حقوق مجردہ سے ہے، اور حقوق مجردہ کی بیع یا بلفظ دیگر تعویض، عند التحقیق ناجائز ہے۔ في فتح القدير: بيع الحقوق المجردة لا يجوز كالتسييل و حق المرور اهـ.

وفي العناية عن الخانية عن الفقيه أبي الليث: وبيع الحقوق بانفراده لا يجوز اهـ.

وفي رد المحتار عن [illegible] الاعتياض عن مجرد الحق باطل. لیکن اپنے حق سے دست برداری کے عوض میں کچھ مال لینا ناجائز نہیں ہے کہ یہ بیع حق نہیں بلکہ "أخذ العوض على وجه الإسقاط" ہے، اور وہ جائز ہے، وجوازه مبني على نظائره الدالة عليه کہ دونوں باتوں میں شرعاً بڑا فرق ہے، كما هو معلوم من رد المحتار وغيره و قال البيري في شرح الأشباه: فإنهم قالوا: يجوز أخذ العوض على وجه الإسقاط للحق. (رد المحتار ص ۱۵، ج ۴)

پھر مستاجر کا اپنے اس جائز حق سے دست بردار ہونا مالک کے حق میں ہو یا مالک کی رضا سے بیع مستاجر کے حق میں بہر حال جائز ہے اور اس کے عوض کا لینا دینا حلال ہے۔ اور ہاز بردستی کے اجارہ میں "حق خلو" تو اس کی بیع کے جواز کا کیا سوال؟ جب مدت اجارہ پوری ہو گئی تو اب بے دخل نہ کیے جانے کا حق بھی ختم ہو گیا، اس صورت میں اس پر فرض ہے کہ پگڑی لیے بغیر یا تاخیر خالی کر دے، یہی حکم اجارہ فاسدہ کے مستاجر پر ہے ورنہ جتنی تاخیر کرے گا گناہ اور بڑھے گا، اس

ناحق خلو کی بیع باطل، اس کا عوض حرام، پگڑی حرام، اس ناحق کو "حق خلو" کہنا ہی ناحق ہے، غلط ہے، اسے ہرگز یہ حق نہیں پہنچتا کہ شرف اباحت سے مشرف ہو سکے حتی کہ ان ظالموں کی زبردستی کے حق داروں کی ہمتیں اور بڑھیں۔ حالانکہ یہ غاصب، ظالم پگڑی کے نہیں لکڑی کے حق دار ہیں۔ اسلامی شرعی حکومت ہوتی تو دال آٹے کا بھاؤ معلوم ہو جاتا۔ پگڑی پگڑی جیپنا سب بھول جاتے۔ اور ناجائز اجاروں اور پگڑی کے جواز کے فتوے حاصل کرنے کی تدبیریں اور علمائے کرام سے اپنی ہم نوائی کی ترکیبیں کرنے کی ہمت نہ کر پاتے۔ رزقنا الله تعالى أمارة العادلين أولي الحكمة والقوة والشوكة والعلم والدين۔ غرض کہ بیع حق خلو، یا پگڑی لینا مسلمان سے بہر حال، بہر صورت ناجائز ہے، إلا في صورة الإجارة الصحيحة للمستاجر في داخل المدة نظرًا إلى نظائرها من مسألة التطرق و النزول و نحو ذلك الدالة على الجواز عند البعض، هذا ما ظهر لي والعلم عند ربي. والله الهادي وهو المستعان و عليه التكلان وهو تعالى أعلم بالصواب.

جواب [۳] (ب) بیع "حق خلو" کی جس صورت کا استثنا ہونا چاہیے وہ (يعني أخذ العوض على وجه إسقاط الحق للمستاجر في داخل المدة بناءً على التعامل والعرف وحاجة الناس) نادر الروایہ ہی کی طرف ناظر ہے ورنہ ظاہر الروایہ میں حقوق مجردہ کا اعتیاض جائز نہیں۔ لأن الحقوق بالانفراد لا تصلح للبيع والاعتياض۔ ردالمحتار میں فقیہ ابواللیث سے ہے: وفي رواية الزيادات لايجوز لمخالفة المنصوص عليه في الكتب وصححه أبو الليث لأنه حق من الحقوق و بيع الحقوق بالانفراد لايجوز أو كما قال۔ پھر بھی حقوق کی خرید و فروخت کو بعض توفیق و تحقیق نے بیع کا نام نہیں دیا ہے، بیع و اعتیاض کہنے سے لگتا ہے اعتیاطاً احتراز فرما رہے ہیں۔ بلکہ وہ اس کو اسقاط الحق بالعوض۔ یا اخذ العوض على وجه الاسقاط کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور دونوں میں فرق اعتباری کے قائل ہیں۔ والتفصيل في الكتب من ردالمحتار و الفتح و البحر و العرف و شرح الأشباه للبيري وللحموي والفتاوى الرضوية و غيرها اور رہی مالک کے لیے پگڑی کے جواز کی بات تو اس کی کوئی صورت نظر نہیں آتی بجز حیلۂ صحیحہ کے کہ ایسی کوئی نظیر نظر میں نہیں ہے جو مالک کے پگڑی لینے کے جواز پر دال ہو لہٰذا فی الحال میری پختہ رائے یہی ہے کہ مالک کے لیے پگڑی پگڑی کی حیثیت سے ثمن کی حیثیت سے جائز نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۴] اس میں تفصیل ہے اور وہ اوپر گزرنی کی صورت جو اپنے حق خلو سے جائز ہے (یعنی اندرون مدت اجارہ جو اسے شرعاً بے دخل نہ کیے جانے کا حق حاصل ہے اس سے) دست برداری کے عوض کوئی رقم لے تو وہ اسے جائز و طیب ہونی چاہیے اور اس صورت کے علاوہ مستاجر کو کسی اور صورت میں نام نہاد حق خلو سے دست برداری کے بدلے میں ایک پیسہ لینا جائز نہیں، حلال نہیں، سخت حرام ہے، غصب، سرقہ، رشوت وغیرہ کی طرح حرام ہے، مستحق دوزخ ہونے کا انتظام ہے، یہ ایسا بدکام ہے کہ خود لینے والے کا دل ملامت کرتا ہے اور پھر ایسا نجس ہوتا ہے پگڑی کا پیسہ کہ کسی کو راس آتے نہیں سنا گیا، اللہ تعالیٰ ہی کے ہاتھ ہدایت ہے۔

جواب [۵] پگڑی سے متعلق رائے ابھی اوپر کی دفعات میں گزارش ہوئی۔ اور دوامی اجارہ کے تعلق سے تفصیلی گفتگو جواب اول میں گزر گئی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دوامی اجارہ ناجائز ہے اس کو جائز کہنے کی کوئی شرعی گنجائش نظر نہیں آتی، کہ ایک طرف تو صاحب تخصیص نہیں ہے بوجہ اشتراک عرف اور دوسری طرف قابل رد بھی ہے کہ شرط دوام یا جبر و تظلم و بدعہدی کے جیسے

محظور في الشرع بهـ والعرف المشترك لايصح الرجوع إليه مع التردد. ولايصلح مفيدا. إنما العرف معتبر إذا كان شائعا بين أهله يعرفه جميعهم كما في نشر العرف وغيره. والعرف لايجوز ما كان محظورا في الشرع (كما في الفتاوى الرضوية عن شرح الأشباه لبركة زاده ج ۲۰، ص ۳۶۰)

اور ساتھ ہی منصوص علیہ کا مخالف بھی ہے، لان الإجارة مجهول المدة فيها فسادها منصوص عليه في كتب المذهب. كما هو معلوم لكم. سیدی اعلیٰ حضرت امام احمد رضا بریلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا "علما تصریح فرماتے ہیں کہ عرف وتعامل جس میں ان کا کلام ہے معارضہ نص کی اصلا طاقت نہیں رکھتا ہے، جب خلاف کرے کالعدم کردیا جائے گا"۔ (فتاوی رضویہ ج ۸، ص ۲۱۳) اور یہی اجارہ معلومہ انتہا یہی وہ خاص صورت ہے جس میں عقد اجارہ مالک کی رضا بالاطلاق عن التعیین کے ساتھ انعقاد پاتا ہے تو وہ ضرور مستحق تخصیص معلوم ہوتی ہے لہذا ضروری شرائط کے ساتھ اس کی تجویز وترخیص جائز ہونی چاہیے کہ **اول** تو اس کا عرف وتعامل بجہ عموم وشیوع متصف ہونے کے پوری صلاحیت رکھتا ہے۔ **دوسرے** حظ ملی المنازعۃ ہونے کی علت مذکورہ کے علاوہ اس میں اور کوئی موجب حرج شرعی نہیں ہے اور مظنیت کا رفع وقطع تراضی طرفین نے کر دیا، كما في نظائره في الأوقاف الدالة على اعتباره شرعا وإلا لما جاز الاستبقاء هنا إلى مدة غير معلومة. اور پھر حاجت ناس ومقتضیٰ مشروعیت بھی راسی الی التخصیص لگتی ہے اور بحسب الشرع (تیسیر ورفق) بھی اس کا مؤید معلوم ہوتا ہے۔ **بالجملہ** مجہول المدۃ اجارہ کی اس خاص صورت کو فیر فاسد یا مباح قرار دینا غلط نہیں ہونا چاہیے۔ إذ لا محظور فيها إلا إيقاد الإجارة وليس في الإيقاد ضرر على المالك مع الوقف بالمستأجر بدفع الضرر عنه كما مر في ما سبق مفصلا فينبغي أن يكون جائزا بشروط صحيحة هذا رأيي والعلم بما هو الصواب عند الباري عز وجل وهو تعالى أعلم.

جواب [۶] ہاں بے شک بعض حیل ممکن ہیں، نظر فرمایا جائے ان شاء اللہ تعالیٰ ضرور کوئی نہ کوئی صحیح قابل قبول حیلہ دستیاب ہوسکتا ہے مثلاً اس زائد رقم کو کہ جسے لوگ پگڑی کہتے ہیں پہلے جیسے یا پہلے سال کے کرایہ کے نام سے وصولی لینا مالک، مستاجر سے وقت عقد اجارہ طے کرلے۔ اور بعدہ دکان اس وقت تک مستاجر کو تسلیم نہ کرے جب تک طے کردہ پگڑی کرایہ وصول نہ ہوجائے۔

دوسرا حیلہ - مثلاً دکان مستاجر کے حوالے کرنے سے پہلے کوئی معمولی سامان رکھ دے اور بعد عقد اجارہ اس کو مستاجر کے ہاتھ مطلوبہ رقم کے عوض بجنس ثمن کی شرط کے ساتھ باقاعدہ زبانی بیع کردے اور پھر مستاجر سے اپنا دین ثمن طلب کرے وہ ادا کردے فبہا۔ ورنہ مالک دکان پر قبضہ نہ دے یہاں تک کہ دین ثمن وصول ہو۔ ان دو کے علاوہ اور بھی حیل وضع کیے جاسکتے ہیں تھوڑے غور اور فرصت کی ضرورت پڑے گی ان سے بہتر بھی مل سکتے ہیں۔ واللہ الموفق وهو تعالى أعلم.

جواب [۷] دے سکتا ہے جب کہ اس کے اجارہ صحیحہ کی مدت باقی ہو یعنی اپنی باقی مدت کے اندر اندر کسی مدت معینہ تک کے لیے دے سکتا ہے لیکن اگر زائد کرایہ پر دے گا تو زیادت اس کے لیے حلال نہیں۔ اس کا حق دار بھی مالک ہی ہے۔ اراضی کاشت کے اجارہ مستاجر میں زیادت کے جواز للمستاجر کی تین صورتیں فتاوی رضویہ میں بیان فرمائی ہیں۔ (دیکھیے جلد ہشتم ص ۱۲۶۰)

جواب [۸] اس کا جواب نمبر ۳ وغیرہ کے تحت آچکا ہے یعنی مستاجر کو بعض صورتوں میں اخذ العوض باسقاط الحق جائز ہونا چاہیے اور بعض میں ہرگز جائز نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۹] نعم، كما مر، إلا بحيلة شرعية أو بيع الحق من غير المسلم في هذه الأيام في ملكنا الهند لكون ماله مالا مباحا إذا أخذ بعقد من العقود أو بطريق من طرق الرضا كما قالوا في الكتب من الهداية و غيرها. والله تعالى أعلم.

جواب [۱۰] (الف) یہ صورت شرعاً صورت قرض ہی قرار دی جا سکتی ہے، نہ کچھ اور، کیا اگرچہ اس رقم کے لینے دینے سے واسطہ طرفین کی غرض اور رقم کا نام (کفیل ضمانت ہے) دونوں چیزیں اس کا رہن ہونا ظاہر کر رہی ہیں کیوں کہ شئ مرہون کی واپسی کی طرح رقم مذکور کی واپسی بھی شئ مقابل کی واپسی کے ساتھ مربوط و معلق ہے لیکن مرہون کا مقابل شرع میں قرض یا کوئی دین ہوتا ہے اور یہاں جو مقابل ہے قرض نہیں، دکان یا مکان ہے۔ نیز شئ مرہون کو تصرف میں لانے کا اختیار و جواز نہیں ہوتا ہے اس لیے صورت سوال کو رہن نہیں سمجھ سکتے۔ اسی طرح اختیار تصرف ودیعت کا بھی نافی ہے کہ تصرف اس میں بھی ناجائز ہوتا ہے۔ تو وہ رقم بجز قرض اور کیا ہو سکتی ہے۔ ہاں قرض ماننے پر ایک شبہ سامنے آتا ہے کہ تاجیل قرض پر اجل معلوم بھی شرعاً ناجائز و بے اثر و بے اعتبار ہوتی ہے چہ جائے کہ تاجیل بہ اجل مجہول کما في الهداية قبيل الربوا و غيرها. تو دکان کی واپسی تک رقم کی یعنی قرض کی ادائیگی کو موجل کرنا بے فائدہ رہا جب وہ قرض ٹھہرا (نہ کہ کوئی اور دین) تو قرض خواہ یعنی مستاجر کو ہر وقت مطالبہ کا حق ہوگا اور مقروض یعنی مالک دکان پر ادائیگی عند الطلب لازم ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ رقم مذکور کی وعدہ سے پہلے واپسی کی طلب اور ادائیگی غرض معاملات کے خلاف ہوگی۔ تو اس شبہ کا کیا جواب ہوگا؟۔ میری رائے میں جواب تاجیل کا تاویل ہے۔ یعنی وہ ان کے نزدیک فعلی تاجیل نہیں بلکہ گویا ایک وعدہ و عہد ہے کہ "دکان خالی کرنے سے پہلے آپ کو ادا نہیں کرنا ہے۔ میں درمیان میں طلب نہیں کروں گا" یا اس جواب کے علاوہ اور کوئی جواب نکالا جائے۔ غرض یہ کہ اس رقم کی شرعی حیثیت میری نظر میں قرض ہی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۰] (ب) یہ بھی ایک قرض ہے۔ اور لینا جائز ہے، إذ ليس فيه سلف شرعي. أما الشرط فهو عندهما و عد و معاطاة لا شرط شرعا. اور جو زر رقم کرایہ میں وضع ہوا وہ پیشگی کرایہ ہے۔ اور پیشگی کرایہ لینے میں بھی شرعاً کچھ حرج لازم نہیں آتا ہے۔ هذا ما بدا لي والعلم بالصواب عند الله الملك الوهاب عز وجل.

جواب [۱۰] (ج) مر الجواب۔ باجارہ پر اس شرط کا اثر تو جواب یہ ہے کہ اگر عقد اجارہ اس شرط کے ساتھ ہوا تو یہ شرط مفسد اجارہ ہے، لأنه شرط لا يقتضيه العقد و ما كان كذا فهو مفسد الإجارة كالبيع. والله تعالى أعلم.

جواب [۱۱] پگڑی لینا جب مالک کو اپنی ملک کے اجارہ میں جائز نہیں كما مر التفصيل في ما سبق تو اوقاف کے اجارہ میں بدرجہ اولیٰ ناجائز ہے۔ ہاں حیلہ شرعیہ کے ساتھ لے جا سکتی ہے لیکن لے کر متولی وغیرہ کو اپنے صرف میں لانا حرام ہوگا۔ اس کو وہ وقف یا موقوف علیہ پر خرچ کرے۔ لیکن مدت دراز کے لیے اجارہ کرنا جائز نہیں، ہرگز نہیں والدلائل منصوصة في كتب المذهب و معلومة لكم. والله سبحانه و تعالى أعلم. وصلى الله تعالى على خير خلقه مظهر لطفه سيدنا و مولانا محمد و آله و أصحابه و بارك و سلم. الحمد لله رب العالمين. ختم شد۔

اس کو لکھا بندہ حقیر محمد صالح قادری بریلوی نے جو جامعہ رضویہ بریلی میں خدمت طلبہ کرام پر مامور ہے۔ اور لکھنے کی

طرف توجہ دلائی اور بعض مقامات میں مفید مشورہ سے نوازا محترم مکرم رفیق و صدیق مخدوم زادہ حضرت مولانا مولوی مفتی بہاء المصطفےٰ صاحب قادری اعظمی رئیس المدرسین بالجامعۃ الرضویہ منظر الاسلام، بریلی شریف نے۔

****

مقالہ - ۲ ــــــ از: محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلس شرعی و استاذ و مفتی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لولیہ والصلاۃ والسلام علی نبیہ وعلی آلہ و صحبہ و حزبہ

زمانے کے بدلنے کے ساتھ اب پگڑی نے بھی اپنی شکل بدل لی ہے۔ پہلے پگڑی (بدل خلو) کی شکل یہ تھی کہ کرایہ دار اپنے مال سے کرایہ کی دکان، مکان میں کوئی اضافہ کرتا تھا، یا کرایہ دار مالک کو مال دے دیتا اور وہ اپنے طور پر یہ اضافہ کرتا، چنانچہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

"خلو اس تحقیق و تصحیح پر ہو بتوفیق اللہ تعالیٰ ہم نے اپنی "تعلیقات رد المحتار" میں کی، یہ ہے کہ مکان یا دکان یا زمین کا مستاجر (کرایہ دار، جس نے کوئی چیز کرایہ پر لی) اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کو اس میں اپنے مال سے نہ اپنے لیے بلکہ اسی شئی مستاجر (کرایہ کی چیز، زمین، مکان، دکان وغیرہ) سے الحاق کے لیے، اور اس کی حیثیت بڑھانے، اس کے فوائد کی تکمیل کے واسطے کچھ زیادت کرے خواہ متصل باتصال قرار، یا ہے اس کے، جیسے عمارت، یا کنواں، یا روشنی کے سامان، یا پانی کے نل وامثال ذلک، یا خود نہ کرے مؤاجر (وہ شخص جس نے کوئی چیز دوسرے کو کرایہ پر دی، خواہ وہ مالک ہو یا مستاجر) کو اس کے روپے دے دے تو اجرت کے علاوہ ہوں اس مال کے مقابل جو اسے "ابقائے اجارہ کا حق" ملتا ہے اس کا نام خلو ہے"۔ (فتاویٰ رضویہ ۱۹/ ۶۳۳ رسالہ: ذوالمنن)

مگر اب **پگڑی اس خطیر رقم کا نام ہے جو کرایہ کے علاوہ مالک کو دی جاتی ہے۔ یا مالک شئ مستاجر پر ولایت تصرف کے حصول کے لیے کرایہ دار کو دیتا ہے۔**

WWW.NAFSEISLAM.COM

الغرض پگڑی اس خطیر رقم کا نام ہے جو کرایہ کے علاوہ مالک کو دی جاتی ہے۔ یا مالک شئ مستاجر پر ولایت تصرف کے حصول کے لیے کرایہ دار کو دیتا ہے۔

پہلا باب - خلو یا دوامی اجارہ کا جواز

پانچوں ابواب میں سب سے اہم اور بنیادی باب یہی ہے کہ دائمی اجارہ جائز ہے، یا نہیں؟
اس سلسلے میں اصل مذہب یہ ہے کہ دائمی اجارہ ناجائز ہے چنانچہ بہار شریعت میں ہے:

مسئلہ: آج کل بعض لوگ دوامی اجارہ کرتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اجارہ موجر و مستاجر[1] کے ورثہ میں منتقل ہوتا رہے گا، موت سے بھی وہ فسخ نہ ہوگا، یہ اجارہ فاسد ہے۔" (ص ۱۳۶ حصہ ۱۴)

اس کی وجہ جیسا کہ سوال نامہ میں قدرے ربط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے یہ ہے کہ:

(الف) اس میں اجارہ کی مدت مجہول ہوتی ہے۔

(ب) شئ مستاجر سے منفعت کی مقدار بھی مجہول ہوتی ہے۔ جب کہ صحت اجارہ کے لیے ان دونوں کا معلوم ہونا شرط لازم ہے۔

(ج) اس کی وجہ سے آئندہ حاصل ہونے والی منفعت کو مجبوراً دینا پڑتا ہے اس کے مال وقف کرنا لازم آتا ہے۔

(د) اس میں ترکہ کی طرح میراث بھی جاری ہوتی ہے۔

اور یہ دونوں عقد اجارہ کے مقتضا کے صریح خلاف و مبائن ہیں۔ لیکن ان سب محظورات کے باوجود مروجہ دوامی اجارہ یعنی خلو اب وجہ سے جائز و درست ہونا چاہیے ـــــ ایک تحاصل۔ اور دوسری حاجت۔

خلو کے جواز کی پہلی دلیل: "تحاصل" آج کے زمانے میں بڑے شہروں میں دکان، مکان کے دوامی اجارہ کا تحاصل ہو چکا ہے یعنی عوام، خواص سب کا عمل درآمد اسی طور پایا جاتا ہے کہ بہت سے لوگ دکان، مکان ہمیشہ کے لیے اجارہ پر دیتے لیتے ہیں اور بہت سے خواص جانتے ہوئے بلا نکیر ایسے لوگوں سے رسم و راہ رکھتے، اور دوامی اجارے کے ایسے مکانوں، دکانوں میں تشریف لے جاتے اور قیام فرماتے ہیں، بسا اوقات ان کا کوئی عزیز، دوست، مرید، معتقد لینا چاہتا ہے تو اسے مفید مطلب مشوروں سے نوازتے اور مناسب دکان، مکان کے حصول کے لیے دعائیں بھی فرماتے ہیں اور جب اس طرح عرف و تحاصل ہو جائے تو عقد کی جہالت اس کے فساد و عدم جواز کی باعث نہیں بنتی، کیوں کہ عرف و تحاصل کی وجہ سے جہالت کی تاثیر ختم ہو جاتی ہے۔

اس کی مختصر تشریح یہ ہے کہ جہالت وہ مفسد اجارہ ہوتی ہے، جو عاقدین کے درمیان باعث نزاع بنے۔ اور مدت کی جہالت ایسی ہی ہوتی ہے کہ جب مدت مقرر نہ ہوئی ہو تو عرفاً معلوم ہونا چاہیے گا کہ چار ماہ میں ہی اجارہ ختم ہو جائے اور مستاجر اس پر راضی نہ ہوگا تو دونوں کے مابین نزاع یقینی ہے۔ لیکن تحاصل کی وجہ سے جہالت کا یہ حکم ختم ہو جاتا ہے یعنی جہالت رہتی ہے مگر اس میں نزاع کا مادہ نہیں رہتا، کیوں کہ جب عرف و تحاصل کی وجہ سے سب کو معلوم ہوگا کہ یہ اجارہ ہمیشہ کے لیے ہے تو موجر فسخ اجارہ کا مطالبہ نہ کرے گا، نہ اسے اس کا استحقاق ہوگا۔ اور عام طور سے نزاع کا آغاز یہیں سے ہوتا ہے تو تحاصل کی وجہ سے نہ مطالبہ ہوگا، نہ اس کا استحقاق، نہ نزاع۔

اور ٹھیک اسی طرح سے منفعت کی مقدار کی جہالت بھی بوجہ تحاصل باعث نزاع نہ ہوگی، خاص کر اس صورت میں کہ دکان، مکان کا مالک اپنی دکان، مکان کی قیمت کی مقدار یا اس سے بھی زیادہ لمبی رقم کرایے کے علاوہ لے کر خوش ہوتا ہے

---

(۱) مؤجر: کرایے پر دینے والا، مالک دکان۔ مستاجر: کرایے پر لینے والا، کرایہ دار۔

کہ اسے پورا اجر مل چکا ہے ساتھ ہی کچھ کرایہ بھی ملتا رہے گا۔ اور کرایہ دار اس بات پر خوش ہوتا ہے کہ دکان، مکان ہمیشہ کے لیے اس کے تصرف میں آ چکے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سی صورتوں میں فقہائے کرام نے جہالت کے باوجود اجارہ کو جائز قرار دیا مثال کے طور پر چند شواہد ملاحظہ ہوں۔

پہلی شہادت: دایہ کا اجارہ :- بہار شریعت میں ہے:

"دایہ یعنی دودھ پلانے والی کو اجرت پر رکھنا جائز ہے، اور اس کے لیے وقت مقرر کرنا بھی ضروری ہوگا۔ اور دایہ سے کھانے، کپڑے پر اجارہ کیا جا سکتا ہے یعنی اس سے کہا کہ کھانا، کپڑا لیا کر اور بچہ کو دودھ پلا۔ ..... اس صورت میں اگرچہ جہالت ہے مگر یہ جہالت باعث نزاع نہیں ہے کیوں کہ (عادۃً) بچہ پر شفقت والدین کو مجبور کرتی ہے کہ دایہ کے کھانے، کپڑے میں کمی نہ کی جائے۔ (ص ۱۲۶ حصہ ۱۴ قادری بکڈپو، بریلی)

یہ جہالت اجرت یعنی کھانا، کپڑا میں ہے۔ ہدایہ میں ہے:

"قال: ويجوز بطعامها و كسوتها استحسانا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى، و قالا: لايجوز؛ لأن الأجرة مجهولة فصار كما إذا استأجرها للخبز والطبخ. وله: أن الجهالة لا تفضي إلى المنازعة، لأن في العادة التوسعة على الأظآر شفقة على الأولاد، فصار كبيع فقيز من صبرة بخلاف الخبز والطبخ لأن الجهالة فيه تفضي إلى المنازعة اهـ". (ص ۲۸۸، ج ۳، باب الإجارة الفاسدة، مجلس برکات، اشرفیہ، مبارک پور)

واضح ہو کہ "عادۃً" کا لفظ عرف و تعامل کا ہم معنی ہے حتی کہ حضرت علامہ محقق ابن نجیم مصری حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے عرف و تعامل کی بحث کے لیے اپنی شہرۂ آفاق کتاب الاشباہ والنظائر میں جو عنوان قائم کیا ہے وہ ہے "العادۃ محکمۃ"

دوسری شہادت: حمام کا اجارہ :- بہار شریعت میں ہے:

"حمام کی اجرت جائز ہے اگرچہ یہاں یہ متعین نہیں ہوتا کہ کتنا پانی صرف کرے گا اور کتنی دیر تک حمام میں ٹھہرے گا" (ص ۱۳۳، ۱۳۴ حصہ ۱۴ قادری بکڈپو، بریلی)

ہدایہ میں ہے: "ويجوز أجرة الحمام و الحجام ـــــ فأما الحمام فلتعارف الناس ولم يعتبر الجهالة لإجماع المسلمين اهـ. (ص ۲۸۷، ج ۳، باب الإجارة الفاسدة، مجلس برکات، اشرفیہ، مبارک پور)

اس اجارہ میں معقود علیہ "غسل خانہ مع پانی" ہے اور اصل مذہب کے لحاظ سے یہ اجارہ تین تین وجوہ سے فاسد ہے۔ کیوں کہ یہاں پانی کی مقدار مجہول ہے، پتہ نہیں نہانے میں کتنا پانی صرف ہوگا، ساتھ ہی مدت انتفاع بھی مجہول ہے، کیا معلوم کہ وہ کب تک غسل خانہ میں رہے گا، علاوہ ازیں یہ اجارہ استہلاک عین پر ہے کیوں کہ یہاں پانی کو ضائع کر کے ہی نفع حاصل کیا جا سکتا ہے یعنی غسل کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ بجائے خود ایک قوی فساد ہے لیکن عرف و تعامل نے ساری جہالتوں اور سارے مفسدات پر پانی پھیر دیا۔

تیسری شہادت: خیّاط و صبّاغ کا اجارہ: - بہار شریعت میں ہے:

''درزی یا اور کسی کام کرنے والے نے اپنی دکان پر دوسرے کو بٹھالیا کہ جو کچھ کام میرے پاس آئے وہ تم کرو اور اجرت کو دونوں نصف نصف لے لیں گے یہ جائز ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جس کو بٹھایا ہے وہ ایک کام کرتا ہے اور خود یہ دوسرا کام کرتا ہے مثلاً رنگریز نے اپنی دکان پر درزی کو بٹھالیا'' (ص ۱۶۵، حصہ ۱۴، اجارہ کے متفرق مسائل، قادری بکڈپو، بریلی)

اس مسئلے میں مالک دکان نے جس کاری گر کو اپنی دکان پر اجیر رکھا ہے اس کی اجرت مقرر نہیں کی ہے اس لیے اجرت مجہول ہوئی مگر بوجہ عرف یہ جہالت مفسد اجارہ نہ ہوگی جیسا کہ ذیل کی عبارات سے عیاں ہوگا۔

ہدایہ میں ہے: قال: و إذا أعد الخياط والصباغ في حانوته من يطرح عليه العمل بالنصف فهو جائز لأن هذه شركة الوجوه في الحقيقة فهذا بوجاهته يقبل (العمل من غيره) و هذا بحذاقته يعمل فينتظم بذلك المصلحة فلا تفسده الجهالة فيما يحصل اھ. (ص ۳۰۱، ج ۳، مسائل منثورۃ، مجلس برکات، اشرفیہ، مبارک پور)

تبیین الحقائق میں ہے: والقياس أن لا يصح، لأن المتقبل من العمل إن كان صاحب الدكان فالعامل أجيره بالنصف وهو مجهول لأن الأجرة بعض ما يخرج من العمل فصار كقفيز الطحان و إن كان المتقبل هو العامل و هو مستأجر بموضع من دكانه بنصف ما يعمل و ذلك مجهول أيضاً" (حاشية الهداية ص ۳۰۱، ج ۳)

نتائج الافکار میں ہے: و قال صاحب معراج الدراية: تفسد الشركة القبل أن يكون ضمان العمل عليهما و أحدهما يتولى القبول من الناس و الآخر يتولى العمل لاختلاف وهو متعارف، فوجب القبول بصحته اھ. (حاشية الهداية ص ۳۰۱، ج ۳، مجلس برکات، اشرفیہ، مبارک پور)

چوتھی شہادت: اونٹ کا اجارہ: - بہار شریعت میں ہے:

''جمّال (شتربان) سے مکۂ معظمہ یا کہیں جانے کے لیے اونٹ کرایہ کیا کہ اس پر محمل رکھا جائے گا اور وہ شخص بیٹھیں گے، یہ اجارہ جائز ہے، ایسا محمل اونٹ پر رکھا جائے گا جو وہاں کا عرف ہے۔ درمختار، ردالمحتار۔ (ص ۱۶۵، حصہ ۱۴، اجارے کے متفرق مسائل)

اس مسئلے میں محمل کا طول، عرض، عمق، وزن، مقدار، عمل سب مجہول ہیں۔ جو عاقدین کے درمیان باعث نزاع ہو سکتے ہیں کیوں کہ شتربان کا مطالبہ ہوگا کہ ہلکا اور چھوٹا محمل اونٹ پر رکھا جائے اور مستاجر اپنا بڑا محمل رکھنا چاہے گا گو وہ کتنا ہی بڑا اور وزنی کیوں نہ ہو اور اسی وجہ سے حضرت امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس اجارہ کو ناجائز و فاسد قرار دے دیا مگر ائمہ حنفیہ بوجہ عرف اس کے جواز کا موقف اختیار کرتے ہیں۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:

قال: ومن استأجر جملاً بحمل عليه محملاً و راكبين إلى مكة جاز، و له المحمل المعتاد، و في القياس لا يجوز. و هو قول الشافعي رحمة الله تعالى عليه للجهالة و قد يفضي ذلك إلى

المنازعة، وحد الاستحسان أن المقصود هو التراكب وهو معلوم والمحمل تابع وما فيه من الجهالة يرتفع بالصرف إلى المتعارف فلا تفضي إلى المنازعة، انتهى. (ص ۳۰۱، ج ۳، مجلس برکات، شرعیہ مبارکپور)

ان شواہد سے بخوبی یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ عرف و تعامل کی وجہ سے جہالت کے باوجود اجارہ جائز ہوتا ہے لہٰذا آج کا رائج دوامی اجارہ بھی بوجہ عرف و تعامل جائز ہوگا۔

رہ گئے اخیر کے دو محظور (مالک کا محجور التصرف ہونا، اور اس کے مال کا تلف ہونا) جن کے بارے میں بتایا گیا تھا کہ مقتضائے عقد اجارہ کے صریح خلاف ہیں، تو تعامل کی وجہ سے اب وہ دونوں محظور بھی رفع ہو گئے کیوں کہ جب دوامی اجارہ کا تعامل ہو گیا تو اس کا مقتضا لازمی طور پر یہ ہے کہ اس میں وراثت بھی جاری ہوگی، اور اس میں صرف مستاجر کو ہی تصرف کا حق حاصل رہے گا، لہٰذا یہ دونوں امور مقتضائے عقد کے خلاف نہ ہوئے بلکہ اس کے عین مطابق ہوئے۔

ایک خلجان: البتہ بادی النظر میں یہاں یہ خلجان واقع ہو سکتا ہے کہ مالک کو محجور التصرف قرار دینا اور اس کے مال کا اتلاف مقتضائے عقد کے مطابق کیوں کر ہوگا، یہ تو بڑی عجیب سی بات ہے، شرع میں ایسی کوئی نظیر نہیں کہ ایک عاقل بالغ شخص مجور بھی ہو، اس کا مال بھی تلف ہو، پھر بھی وہ عقد شرعی کے مطابق ہو۔

ازالۂ خلجان: مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ کوئی عجیب سی بات نہیں آخر اس پر تو سب کا اجماع ہے کہ اجارۂ صحیحہ میں مدت اجارہ تک کے لیے شئ مستاجر سے مواجر کی ولایت تصرف منقطع ہو جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اس مدت کے دوران مالک نہ تو شئ مستاجر سے کوئی نفع حاصل کر سکتا ہے، نہ دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے، یہ حجر ہی تو ہے مگر مالک کی رضا سے ہے، اس لیے جائز ہے اب اگر بیع کے لیے اجارہ صحیح ہو تو یہاں بھی شئ مستاجر سے مواجر کی ولایت تصرف منقطع ہو جائے گی مگر خود اسی کی رضا سے منقطع ہوگی لہٰذا یہ حجر محظور نہ ہوگا، بلکہ مباح ہوگا۔ اور اتلاف مال "حجر محظور" کا لازمہ تھا، اور یہ حجر جیسا کہ واضح ہوا محظور نہ رہا، تو اتلاف بھی نہ لازم آیا۔

حجر مباح کی ایک نظیر مسئلہ مضاربت بھی ہے کہ رب المال جب تجارت کے لیے مال مضارب کے حوالہ کر دیتا ہے تو اس مال سے اس کے تصرف کی ولایت ختم ہو جاتی ہے، بلفظ دیگر وہ اپنے مال میں تصرف سے مجور قرار پاتا ہے حتی کہ اس حجر کو ختم کرنے کے لیے اسے اپنا ہی مال اپنے ہی مال کے بدلے مضارب سے خریدنا جائز ہے۔

ہدایہ میں ہے:

"لأن بالتسليم إلى المضارب انقطعت ولاية رب المال عن ماله في التصرف فيه فبالشراء من المضارب يحصل له ولاية التصرف الخ (ص ۱۳۰، ج ۶)

ہم ان شاء اللہ تعالیٰ عنقریب ہی مضاربت کے اس مسئلے پر قدرے تفصیلی گفتگو کریں گے۔

حاصل کلام یہ کہ مالک کی رضا سے اگر اس کا حجر لازم آئے تو یہ حجر ممنوع نہیں ہے۔ اور ٹھیک یہی حال دوامی اجارے کے حجر کا بھی ہے لہٰذا یہ جائز ہے۔

اس کی مختصر تشریح یہ ہے کہ دکان، دکان کا مالک اپنے کرایہ دار سے پگڑی کے نام پر اتنی لمبی رقم وصول کر لیتا ہے جو اس کے دکان، دکان کے دام کے برابر ہو یا کچھ کم و بیش ہو، اس لیے وہ اس بات پر راضی ہوتا ہے کہ کرایہ دار اس پر ہمیشہ

قابض رہے، اگر صرف کرایے کی بات ہوتی تو وہ بھی راضی نہ ہوتا۔ اس حیثیت سے دیکھا جائے تو مالک گویا دوام لے کر تصرف سے ایسے ہی دست بردار ہوتا ہے جیسے کوئی فی الواقع دوام لے کر دست بردار ہوتا ہے اور جیسے وہ خوش رہتا ہے ویسے ہی یہ بھی، کہ اس کو تقریباً دوام بھی مل چکا ہوتا ہے اور ساتھ ہی اس پر ملک باقی رہنے کی وجہ سے اسے ہیوشہ کرایہ بھی ملتا رہے گا اور اگر اس کا کرایہ دار بھی دوسرے کو کرایے پر دے گا تو اصل مالک کو منتقلی نامہ کا معاوضہ بھی ملے گا۔

یہاں سے واضح ہوا کہ مالک مجبور نہیں ہو رہا ہے بلکہ اپنی ملک سے پورا پورا فائدہ اٹھا رہا ہے۔ ہاں کرایہ کم ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ کرایہ دار دکان کی لگ بھگ پوری قیمت ادا کر چکا ہوتا ہے لہٰذا اس کا بھی لی ضروری ہوا، ورنہ اس کا استحصال لازم آئے گا۔

خلو کے جواز کی دوسری دلیل "حاجت" علاوہ ازیں خلو یا دوائی اجارہ آج بڑے شہروں میں انسان کی "حاجت" بن چکا ہے جیسا کہ ہم آگے مثل کرایں کی وضاحت کریں گے اور یہ حاجت اجارہ فاسدہ کا جواز متفق علیہ ہے، جیسا کہ درج ذیل مسائل میں اجارہ فاسدہ کو بوجہ حاجت جائز قرار دیا گیا ہے۔

پہلا مسئلہ: حمام کے نگران، دلال، اور منادی وغیرہ کا اجارہ منادی، دلال، اور حمام کے نگران کے اجارہ میں نہ تو مدت اجارہ مقرر کی جاتی ہے اور نہ ہی منفعت کی مقدار معلوم ہوتی ہے پھر بھی یہ اجارے اور ان کے مثل دوسرے اجارے بوجہ حاجت ناس جائز ہیں چنانچہ حضرت محقق ابن نجیم مصری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

"إجارة المنادي والسمسار و الحمامي و نحوها جائزة للحاجة اه". (الأشباه و النظائر ص ۳۷۸، ج ۲، كتاب الإجارات من الفن الثاني، كراچي، پاكستان/ ۱۳۰، ج ۳، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان)

اس کے تحت حضرت علامہ سید احمد حموی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

في الولوالجية: "الأجرة السمسار، والمنادي، والحمامي ونحو ذلك مما لا تقدير فيه للوقت ولا مقدار لما يستحق بالعقد و للناس فيه حاجة جائزة و إن كان في الأصل فاسدا لحاجة الناس إلى ذلك، انتهى. أقول: [illegible] و جواب المسئلة [illegible] العمل فليراجع". اه. (غمز العيون و البصائر ص ۳۷۸، ج ۲، كتاب الإجارات من الفن الثاني، كراچي، پاكستان/ و ص ٤١١، نول كشور/ و ص ۱۳۰، ج ۳، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان)

یہ بندۂ بے بضاعت عرض کرتا ہے کہ حضرت علامہ حموی رحمۃ اللہ علیہ نے فتاوی بزازیہ اور فتاوی ولوالجیہ سے جو تعارض نقل فرمایا ہے اس میں تطبیق بایں طور ممکن ہے کہ فتاوی بزازیہ میں اصل کا لحاظ فرمایا ہے اس لیے اجرت مثل کی صراحت فرمائی ہے کہ جب اجارہ فاسدہ ہو تو اجرت مثل ہی لازم ہوتی ہے، اور فتاوی ولوالجیہ میں حاجت کے لحاظ سے چوں کہ اس اجارہ کو جائز قرار دیا ہے اس لیے اس کے بطور اجرت مقررہ ہی لازم ہوگی کہ اجارہ صحیحہ میں اجرت مقررہ ہی لازم ہوتی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ صاحب فتاوی بزازیہ کے نزدیک حاجت متحقق نہ تھی، اور علاقوں کے فرق سے، یوں ہی زمانے کے فرق سے حاجت کے تحقق و عدم تحقق کا فرق پایا جانا امر واقع ہے۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

الغرض اتنی بات تو ثابت ہے کہ بوجہ حاجت اجارہ کا فاسدہ جائز ہو جاتا ہے۔

دوسرا مسئلہ: اجارہ بطور خیار تعیین: - بہار شریعت میں ہے:

"اگر یہ کہا کہ اس مکان میں رہو گے تو پانچ روپے، کرایہ کے ہیں، اور اُس میں رہو گے تو دس روپے۔ یہ بھی جائز ہے" (ص ۱۵۱، حصہ ۱۴، دو شرطوں میں سے ایک پر اجارہ)

ہدایہ میں ہے: وكذا إذا خيره بين شيئين بأن قال: أجرتك هذه الدار شهرًا بخمسة أو هذه الدار الأخرى بعشرة ..... وكذا إذا خيره بين ثلثة أشياء، والمعتبر في جميع ذلك البيع. والجامع دفع الحاجة اهـ ملخصًا. (هدايه ص ۲۹٤، ۲۹۵، ج ۳، باب الإجارة على أحد الشرطين، مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور)

اجارہ کی صحت کے شرائط میں سے ایک اہم شرط یہ ہے کہ شئ مستاجر عقد کے وقت معلوم و متعین ہو، اور کھلی ہوئی بات ہے کہ جب دو یا تین چیزوں میں سے کسی ایک کا غیر معین طور پر اجارہ ہوگا تو شئ مستاجر مجہول و غیر معین ہوگی اس لیے اصل کے لحاظ سے یہ اجارہ فاسد ہونا چاہیے تھا۔ مگر بوجہ حاجت ناس جائز ہے، جیسے دو یا تین چیزوں میں سے کسی ایک چیز کی غیر معین طور پر بیع بوجہ حاجت جائز ہے۔

بلکہ حق بات تو یہ ہے کہ نفس اجارہ بھی بوجہ حاجت ہی جائز ہے ورنہ اصالۃً تو اسے بھی ناجائز ہی ہونا چاہیے تھا، چنانچہ ہدایہ میں ہے:

الإجارة في اللغة بيع المنافع. والقياس يأبى جوازه لأن المعقود عليه المنفعة، وهي معدومة و إضافة التمليك إلى ما سيوجد لا يصح إلا أنا جوزناه لحاجة الناس إليه اهـ. (ص ۲۷۷، ج ۳، أول كتاب الإجارات، مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور)

اسی میں ایک دوسرے مقام پر اس مفہوم کی تعبیر یوں کی گئی: ولما أن المنافع لا تقوم بنفسها بل بالعقد (أي بعقد الإجارة التي هي بيع المنافع) لحاجة الناس فيكتفي بالضرورة في الصحيح منها اهـ. (هدايه ص ۲۸۵، ج ۳، أول باب الإجارة الفاسدة، مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور)

اسی میں ایک اور مقام پر ہے:

ولأن الإجارة جوزت بخلاف القياس للحاجة. (هدايه ص ۲۹۱، ج ۳، باب الإجارة الفاسدة، مجلس بركات)

الاشباہ والنظائر میں ہے:

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة، ولهذا جوزت الإجارة على خلاف القياس للحاجة. اهـ. (القاعدة الخامسة الضرر يزال)

پس جب حاجت کی وجہ سے نفس اجارہ جائز ہوا، اور حاجت ہی کی وجہ سے منادی، دلال اور حمامی وغیرہ کے اجارہ کی اجازت ملی، تو حاجت کی وجہ سے دوامی اجارہ بھی جائز قرار دیا جانا چاہیے۔

اس تفصیل سے یہاں یہ امر بھی عیاں ہو گیا کہ دوامی اجارے کے فساد کی جو چار وجہیں شروع میں بیان کی گئی ہیں وہ

آج کے رائج اجارے پر اثر انداز نہیں ہیں کہ جب دوامی اجارہ حاجت کی حد تک پہنچ چکا ہے اور حاجت کی وجہ سے بہت سے ممنوعات مباح ہو جاتے ہیں جیسا کہ اس کے متعدد نظائر و شواہد گزشتہ سطور میں پیش کیے گئے تو حاجتِ ناس کی وجہ سے اب دوامی اجارہ جائز ہو گیا اور اس کے باعث اس کے تمام مفسدات از خود زائل ہو گئے۔

دوامی اجارہ کے جواز کا صریح جزئیہ - یہ تو اس بے بضاعت کا استخراج تھا، اب اس سلسلے میں فقہائے کرام کا صریح جزئیہ ملاحظہ فرمائیے، خاتم المحققین حضرت علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ وقف کے ایک مسئلے کے سلسلے میں تحریر فرماتے ہیں:

"قال في الإسعاف: و ذكر في أوقاف الخصاف: أن وقف حوانيت الأسواق يجوز إن كانت الأرض بإجارة في أيدي الذين بنوها لا يخرجهم السلطان عنها من قبل أنا رأينا ها في أيدي أصحاب البناء توارثوها و قسمتها بينهم لا يتعرض لهم السلطان فيها ولا لغيرهم و إنما له غلة بأخذها منهم و تداولها سلف عن خلف و مضى عليها العصور وهي في أيديهم يتبايعون، و يؤجرونها، و تجوز فيها وصاياهم و يهدمون بناءها و يعيدونه و يبنون غيره فكذلك الوقف فيها جائز اه. و أقره في الفتح ..... و قد علمت وجهه وهو يفيد التأبيد اه". (رد المحتار ص ۵۸۹، ج ۴، مطلب في زيادة أجرة الأرض المحتكرة، دار الفكر، بيروت، / ص ۴۶۴، ج ۶، دار إحياء التراث العربي، بيروت)

فتاوی عالمگیری میں بھی امام خصاف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی اسی صراحت کی بنیاد پر یہی موقف اختیار کیا گیا ہے، اس کی عبارت یہ ہے: ذكر الخصاف: أن وقف حوانيت الأسواق يجوز إن كانت الأرض بإجارة في أيدي الذين بنوها لا يخرجهم السلطان عنها و به عرف جواز وقف البناء على الأرض المحتكرة، كذا في الشهر الفائق اه. (ص ۳۶۲، ج ۲، الباب الثاني فيما يجوز وقفه و مالا يجوز من كتاب الوقف، نورانی کتب خانہ، پشاور، پاکستان)

ان عبارات کا ماحصل یہ ہے کہ زمین بطور دائمی اجارہ نسلاً بعد نسلٍ کرایہ داروں کے قبضے میں ہے، اس لیے اس پر انھوں نے اپنی لاگت سے جو دکانیں تعمیر کی ہیں ان کی طرف سے ان دکانوں کا وقف صحیح ہے کہ وقف کی صحت کے لیے تابید شرط ہے اور وہ یہاں اجارہ دائمی کی وجہ سے موجود ہے۔

اس انکشاف سے عیاں طور پر اجارہ دائمی کے جواز کا ثبوت فراہم ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عام طور سے حکومت کی اس طرح کی زمین اور عمارت اجارہ ہی کے لیے ہوتی ہے کہ اسی میں نفع زیادہ ہے اور ایسی زمین و مکان کے اجارہ میں دوام کا تعامل ہے۔

دوامی اجارہ کے جواز کی ایک اور شہادت - اسی کے ساتھ دوامی اجارہ کے جواز پر ایک اور شہادت ملاحظہ فرمالیجیے، فقیہ فقید المثال امام احمد رضا قدس سرہ سے سوال ہوا:

زمین جو دوامی پٹہ کی ہو اس میں دفن جائز ہے یا نہیں؟ تو اس کے جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا:

"بلاشبہہ جائز ہے جب کہ باجازت مستاجر ہو۔ ملک غیر ہونا منافی جواز نہیں۔ غایت یہ کہ مالک کو ازالۂ قبر کا اختیار ہوگا مگر جب اس کا اجارہ دوامی ہو تو مالک کی طرف سے یہ اندیشہ بھی نہیں، یہاں تک کہ علمائے دوامی اجارے کی زمین میں

مسجد بنانے کی اجازت دی اور اس میں وقف صحیح مانا، اسی بنا پر کہ وہ ہمیشہ رہے گی تو تابید حاصل ہے۔ ردالمحتار میں ہے:
قال في الإسعاف و ذكر الخصاف أن وقف حوانيت الأسواق يجوز الخ" (فتاوی رضویہ ص ۱۰۰، ۱۰۱، ج ۶، بحث دارالاشاعت)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ زمین کا دوامی پٹہ اور دوامی اجارہ بوجہ عرف و تعامل جائز ہے۔ لہذا خلو کی بھی اجازت ہوگی۔

یہ حکم شخصی مملوک زمین کا ہے اور استدلال سرکاری زمین سے۔ اس لیے کہ مملوک زمین جس کا دوامی پٹہ ہو جائے اس کی حیثیت وہی ہو جاتی ہے جو سرکاری زمین کی ہے کہ سرکاری زمین بھی اجارے کے لیے ہے اور یہ مملوکہ زمین بھی اجارے ہی کے لیے ہے۔ ٹھیک ہی حکم وقفی زمین کا بھی ہے۔

اجارۂ طویلہ کا مشروع طریقہ: — دوامی اجارہ کو کہ اب جائز قرار پائے مگر اصالۃً تو وہ ناجائز ہی تھا اس لیے بہتر یہ ہے کہ دوامی اجارہ کا فائدہ حاصل کرنے کے لیے طویل مدتی مشروع اجارے کا معاہدہ کیا جائے، مثلاً پچاس برس، سو برس دو سو برس یا اس سے زیادہ کے لیے، مگر مدت ضرور مقرر کر دیں تاکہ شئ مستاجر سے منفعت کی مقدار بھی معلوم ہو جائے اور جہالت مدت کا محذور بھی نہ لازم آئے۔ **بہار شریعت** میں شرائط اجارہ کے بیان میں ہے:

"منفعت کی مقدار کا علم مدت بیان کرنے سے ہوتا ہے..... یہ اختیار ہے کہ جس مدت کے لیے اجارہ ہو وہ قلیل مدت ہو مثلاً ایک گھنٹہ، یا ایک دن۔ یا طویل۔ دس برس، بیس برس، پچاس برس۔ اگر اتنی مدت کے لیے اجارہ ہو کہ عادۃً اتنے دنوں تک زندگی متوقع نہ ہو جب بھی اجارہ درست ہے۔" (ص ۸۴، حصہ ۱۴، بحوالہ بحر، وغیرہا)

اس جزئیہ سے معلوم ہوا کہ مدت اجارہ اتنی لمبی بھی ہو سکتی ہے جتنی مدت تک زندگی متوقع نہ ہو، لہذا سو برس اور اس سے زیادہ تک کے لیے بھی اجارہ جائز ہوگا۔ یہی نتیجہ ہدایہ کی اس عبارت سے بھی مستنبط ہوتا ہے:

والمنافع تصير معلومة بالمدة فيصح العقد على مدة معلومة أي مدة كانت ..... أي: طالت المدة أو قصرت لكونها معلومة و لتحقق الحاجة إليها اهـ. (هدايه ص ۲۷۷، ۲۷۸، ج ۳، أول كتاب الإجارات، مجلس برکات، اشرفیہ، مبارک پور)

ہدایہ کی اس صراحت سے عیاں ہے کہ مدت معلوم ہونا ضروری ہے، پھر وہ دراز سے دراز تر ہو سکتی ہے خواہ کتنی ہی زیادہ ہو، لہذا دو سو برس کے لیے بھی اجارہ ہو سکتا ہے کہ مدت معلوم ہے اور لوگوں کو اس کی حاجت بھی ہے۔ بلکہ حضرت علامہ سید احمد حموی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے تو اس کی تصریح بھی فرما دی ہے، چنانچہ وہ رقمطراز ہیں:

"(قوله: استاجر إلى مائتي سنة لم يجز) يعني لأنا نعلم أنه لا يعيش إلى تلك المدة فيقع بعضه في حالة الحياة، و بعضه بعد الوفاة. كذا في الولوالجية، وهو قول، وقيل: يجوز وهو الصحيح اهـ". (غمز العيون والبصائر ص ۳۷۱، ج ۲، كتاب الإجارات من الفن الثاني، كراچی، پاکستان / ص ۱۲۲، ج ۳، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان / و ص ۴۰۷ — نول كشور)

اس طرح سے اجارہ اصل مذہب کے لحاظ سے شروع ہوگا اور ساتھ ہی اجارۂ دائمی سے مستاجر کا جو مقصود تھا وہ بھی حاصل ہوگا۔

دوامی اجارہ کا ایک نقص اور اس کا لا شعوری حل: البتہ اس میں ایک نقص یہ ہے کہ شرعی نقطۂ نظر سے عاقدین میں سے کسی کی بھی وفات سے یہ اجارہ فسخ ہو جائے گا۔

مگر عام حالات میں کرایہ دار یا اس کے ورثہ پر اس کا کوئی اثر اس لیے ظاہر نہ ہوگا کہ مدت مقررہ کے دوران مؤاجر یا اس کے ورثہ شئ مُستاجر (مکان ودکان) سے بے دخلی یا خلاف معاہدہ زائد کرایہ کا مطالبہ نہیں کرتے، بلکہ ابقاء اجارہ پر راضی رہتے ہیں جس کے باعث بطور تعاطی جدید اجارہ منعقد ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بہار شریعت میں ہے:

مسئلہ: - مالک کے مرنے کے بعد کرایہ دار مکان میں رہتا رہا تو جب تک وارث مکان خالی کرنے کے لیے نہ کہے گا، یا دوسری اجرت کا مطالبہ نہ کرے گا اجارہ کا فسخ ہونا ظاہر نہ ہوگا۔

مسئلہ: - مالک کے مرنے کے بعد وارث اور مُستاجر اجارہ سابقہ کے باقی رہنے پر راضی ہو جائیں تو یہ جائز ہے یعنی تعاطی کے طور پر ان کے مابین اسی اجرت سابقہ پر جدید اجارہ قرار پائے گا یہ نہیں کہ وہی پہلا اجارہ باقی ہے کیوں کہ وہ تو مالک کے مرنے سے ختم ہو گیا۔ درمختار۔ (ص ۱۳۶، حصہ ۹)

فسخ اجارہ سے تحفظ کا حیلہ: - علاوہ ازیں اگر یہی مقصود ہو کہ مؤاجر (یعنی دکان، مکان کو کرایے پر دینے والا) کی وفات سے اجارہ فسخ نہ ہو اور وہ اس کی موت کے بعد بھی علی حالہ برقرار رہے تو اس کا حل یہ ہے کہ مؤاجر یہ اقرار کر لے کہ میں نے اپنی فلاں زمین، یا مکان، دکان مسلمانوں میں سے ایک شخص کو اجارہ پر دے دیا ہے، یا خود مستاجر ہی یہ اقرار کر لے کہ اس نے فلاں چیز مسلمانوں میں سے ایک شخص کے لیے کرایہ پر لی ہے۔ چوں کہ وہ خود مسلمان ہے اس لیے اس کا کلام صادق ہوگا۔ اس میں لم یہ ہے کہ مُستاجر مجہول ہو تو اجارہ مؤاجر کی موت سے فسخ نہیں ہوتا، چنانچہ اشباہ میں ہے: الإجارة تنفسخ بموت أحدهما و إذا أراد المستأجر أن لا تنفسخ بموت المؤجر بأنها للمستأجر عشر سنين يفرغ فيها ما شاء وما جرح فهو له أو يقر بأنه آجرها لرجل من المسلمين أو يقر المستأجر بأنه استأجرها لرجل من المسلمين فلا تبطل بموت أحدهما اهـ. (ص ۳۲۷، ج ۳، و ص ۶۲۷، نول كشور، الحيل في الإجارات من الفن الخامس)

غمز العیون شرح اشباہ میں ہے:

قوله: (بموت أحدهما) أي الآجر، أو المستأجر في المجهول نقلا عن العيون: استأجر أرضا عشر سنين و أراد أن لا تنقض الإجارة بموت أحدهما، فالحيلة فيه أن يقر المستأجر أنه استأجرها لِرَجُلٍ مِن المسلمين، أو يقر الآجرُ أنه آجرها لِرجل من المسلمين فلا تبطل بموت أحد العاقدين، لأن الإجارة لا تبطل بموت الوكيل، ولا بموت الآجر متى كان المستأجر مجهولاً. وكل واحد منهما صادق في إقراره لأنه استأجرها، والآجرُ آجرها لرجل من المسلمين. (ص ۳۲۷، ۳۲۸، الحيل في الإجارات من الفن الخامس/ و ص ۶۲۷ نول كشور)

ان مباحث کا خلاصہ یہ کہ:

(۱) خلو یا دوامی اجارہ اصالۃً ناجائز ہے۔

(۲) اور اب بوجہ عرف وتعامل وحاجت ناس جائز ہے۔

(۳) اجارہ طویلہ کا مشروع طریقہ اختیار کر کے بھی دوامی اجارہ کا مقصد حاصل کیا جا سکتا ہے۔

ضروری تنبیہ: اور بہر حال یہ جواز صرف نفس اجارہ تک محدود ہے کہ جب تک شئ مستاجر قبضہ میں ہے اُس وقت تک صرف مقررہ کرایہ مستاجر (کرایہ دار) ادا کرے گا۔

لیکن دوامی اجارہ کے لیے کرایہ کے علاوہ پگڑی کے نام پر کرایہ دار سے جو خطیر رقم لازمی طور پر وصول کی جاتی ہے جسے بدل خلو (یعنی حق ابقاء اجارہ کا معاوضہ) بھی کہا جاتا ہے اس کا نفس اجارہ سے کوئی تعلق نہیں اس لیے اس کا جواز و عدم جواز ابھی محل غور ہے۔ اب باب دوم میں اس پر بحث ہوگی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

دوسرا باب - بدل خلو یعنی پگڑی کا مسئلہ

پگڑی "حق ابقاء اجارہ" اور "دوامی حق تصرف" کے معاوضہ کے طور پر کرایہ دار یا مالک سے وصول کی جاتی ہے۔ اب یہ معاوضہ لینا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے لیے ہمیں سب سے پہلے اس معاملہ کی شرعی حیثیت متعین کرنی ہوگی کہ یہ عقود معاوضہ میں سے کس عقد کے تحت داخل ہے۔

یہاں جن عقود کی گنجائش ہو سکتی ہے وہ تین ہیں (۱) بیع (۲) اجارہ (۳) صلح یا دست برداری،

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ پگڑی کرایہ کے علاوہ کوئی رقم ہے اس لیے اتنا تو ابھی سے متعین ہے کہ یہ معاملہ عقد اجارہ کے قلمرو سے خارج ہے۔ اب رہ گئے صرف دو عقود بیع، یا صلح و دست برداری ــــ بیع ہو تو بدل خلو اسی کا دام ہوگا، اور صلح یا دست برداری ہو تو بدل خلو اسی کا معاوضہ۔ اور صلح یا معاوضہ ہو یا بیع بعوض۔ دام دونوں ہی جائز و درست ہیں۔ اب ان سے متعلق تفصیلی گفتگو دو بحثوں میں ہوگی۔

(۱) بیع حقوق کی بحث: - بیع کے تحقق کے لیے ضروری ہے کہ مبیع مال ہو کہ یہ بیع کی حقیقت میں داخل اور اس کا رکن ہے، چنانچہ ہدایہ میں ہے:

رکن البیع ھو مبادلة المال بالمال. حقیقة البیع ھو مبادلة المال بالمال. یعنی مال کا مال سے تبادلہ بیع کا رکن اور اس کی حقیقت ہے۔

یہی وجہ ہے کہ غیر مال مثلاً دم مقتول کی بیع باطل ہے لہٰذا سب سے پہلے اس امر کی تحقیق ہونی چاہیے کہ حق خلو اور حق تصرف مال ہے، یا نہیں۔؟

مال کی تعریف: - کتب فقہ کے ذخائر میں مال کی دو طرح کی تعریفوں کا سراغ ملتا ہے:

(۱) مال وہ عین یا جوہر ہے جسے وقت حاجت کے لیے جمع کر کے رکھا جا سکے، جو لائق رغبت و قابل انتفاع ہو، اور ساتھ ہی اس کے استعمال سے دوسروں کو روکا جا سکے۔ بحر و کشف کبیر میں ہے:

المال ما یمیل إلیه الطبع، ویمکن ادخاره لوقت الحاجة. (رد المحتار ص ۳، ج ٤)

فتح القدیر میں ہے: المال عین یمکن إحرازھا و إمساکھا اھ. (فتح مع الکفایة و غیرھا ص ٦٤، ج ٦)

وجوہ، نیز درمختار میں ہے: المال ما یجري فیه البذل والمنع اھ. (الدر علی ھامش الشامي ص ١٠٠،

WWW.NAFSEISLAM.COM

ج ٤ باب البيع الفاسد)

فقہائے حنفیہ کے نزدیک مال کی یہی تعریف راجح ومختار ہے جو بہت مشہور اور عامۂ کتب فقہ میں مذکور ہے۔

(۲) اس کے علاوہ ایک اور تعریف محرر مذہب امام محمد بن حسن شیبانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے جو حقوق ومنافع سب کو عام ہے چنانچہ جامع الرموز میں ہے:

المال ما ملكته من كل شيء كما في القاموس، وكذا في المغرب على ما روي عن محمد. مال ہر وہ چیز ہے جس کا آدمی مالک ہو سکے۔ ایسا ہی قاموس اور مغرب میں ہے۔ یہ تعریف امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے۔ (جامع الرموز)

"**ملک**" کا لفظ عین اور منفعت دونوں کو عام ہے اسی لیے علامہ قہستانی نے اس تعریف کے بعد یہ صراحت کی:

وفيه إشعار بأن المنفعة مال والتحقيق على ما في الأصول أنها ليست بمال، فإنه ما يدخر لوقت الحاجة اھ. اس تعریف میں یہ اشارہ ہے کہ منفعت بھی مال ہے، ہاں تحقیق یہ ہے کہ وہ مال نہیں کیوں کہ وقت حاجت کے لیے اسے جمع کر کے نہیں رکھا جاتا۔ ایسا ہی کتب اصول وظاہر الروایۃ میں ہے۔ (جامع الرموز المعروف بقہستانی ص ۲، ج ۲)

یہ تعریف حقوق ومنافع کو بھی مال قرار دیتی ہے لیکن یہ خود روایت کے لحاظ سے ضعیف ہے اس لیے عام حالات میں اس کا کوئی ثمرہ نہ ظاہر ہوگا۔ ہاں اگر کسی حق یا منفعت کی بیع عام طور سے کسی ایک علاقے، صوبے یا پورے ملک کی حاجت بن جائے کہ جواز بیع کا حکم نہ دینے میں سخت حرج وتنگی لازم آئے تو اُس وقت حاجت کے پورے دائرہ اثر میں اس ضعیف روایت پر عمل جائز ہوگا اور ایسے حق یا منفعت کی بیع صحیح قرار دی جائے گی۔

ان تعریفات سے معلوم ہوا کہ:

* حق ابقاے اجارہ اور حق تصرف ظاہر الروایہ کے مطابق مال نہیں کیوں کہ یہ حقوق غیر مادی اشیا ہیں لہٰذا روایت اصول وظواہر کے پیش نظر ان حقوق کی بیع ناجائز ہے۔

* ہاں! محرر مذہب امام محمد بن حسن شیبانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی روایت نوادر پر یہ حقوق بھی مال ہیں کیوں کہ اس روایت کی بنا پر جو بھی شئ مملوک ہونے کی صالح ہو وہ مال کے مفہوم میں شامل ہے اور یہی وجہ ہے کہ علامہ قہستانی نے اس سے منافع کے مال ہونے کا نتیجہ اخذ کیا۔ لہٰذا نوادر الروایہ کی بنا پر حق ابقاے اجارہ اور حق تصرف کی بیع جائز ہوگی۔

لیکن عمل اور فتوی ظاہر الروایہ پر ہوتا ہے اس لیے اس کا حکم عام تمام حقوق کی طرح سے ان دونوں حقوق کو بھی شامل ہے لہٰذا دیگر حقوق کی طرح سے ان دونوں حقوق کی بیع بھی ناجائز ہے۔

یہ اصل حکم ہے جو حالات زمانہ کے پیش نظر اب رخصت کا مقتضی ہے۔

آج یہ بات مسلمات سے ہو چکی ہے کہ دنیا کے بڑے بڑے شہروں میں بالخصوص ہندو پاک میں حق خلو (حق ابقاے اجارہ) اور حق تصرف کی خرید وفروخت کا رواج ہو چکا ہے اور دیگر اقوام عالم کے ساتھ مسلمانوں کا بھی اس پر تعامل ہے، ساتھ ہی یہ امر بھی - جیسا کہ سوال نامہ میں ہے - قابل اعتنا بلکہ لائق قبول ہے کہ:

"دوامی اجارہ آج کے زمانے میں بڑے شہروں اور ترقی پذیر صنعتی قصبوں میں انسان کی بنیادی ضرورت بن چکا ہے

اگر آج یہ اجارے منسوخ کر دیے جائیں تو کروروں بلکہ اربوں، کھربوں انسان سخت حرج وضرر کا شکار ہوں گے اور بے شمار انسانوں کی معیشتیں اور تجارتیں دم زدن میں تباہ و برباد ہو کر رہ جائیں گی"

اس واقعہ کے پیش نظر میرے خیال میں یہ اجارہ اپنے لازمہ یعنی بیع بیع خلو کے ساتھ "حاجت شدیدہ بمنزلہ ضرورت" کی حد تک پہنچ چکا ہے۔ فتاوی رضویہ میں ایک مقام پر سیدنا اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

"پانچ چیزیں ہیں جن کے حفظ کو اقامت شرائع الٰہیہ ہے۔ دین، عقل، نسب، نفس و مال۔

اب اگر فعل ان میں کسی کا موقوف علیہ ہے کہ بے اس کے یہ فوت یا قریب فوت ہو تو یہ **مرتبۂ ضرورت** ہے، اور اگر توقف نہیں مگر ترک میں لحوق مشقت وضرر وحرج ہو تو **حاجت**، جیسے معیشت کے لیے چراغ کہ موقوف علیہ نہیں، ابتدائے زمانۂ رسالت علی صاحبہا افضل الصلوٰۃ والتحیۃ میں ان مبارک ومقدس گھرانوں میں چراغ نہ ہوتا۔ ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: والبیت لا یکون لیس فیہا مصابیح۔ رواہ الشیخان۔ مگر عامہ کے لیے گھر میں روشنی نہ ہونا ضرور باعث مشقت وحرج ہے۔ (جلد دہم نصف آخر ص ۱۹۹)

اس اقتباس کی روشنی کچھ ہمارے اس مسئلے پر بھی پڑتی ہے۔ آج کی موجودہ سوسائٹی و دور تمدن میں اگر مکان ودکان، رہائش وتجارت کے لیے موقوف علیہ نہ مانے جائیں تو بھی کم از کم ان کے بغیر مشقت وضرر وحرج ضرور ہے اور یقیناً ان کی حاجت چراغ وروشنی کی حاجت سے زیادہ شدید ہے اور ان کے فقدان کا ضرر چراغ کے فقدان کے ضرر سے بہت زیادہ ہے اس لیے خلو کی اصطلاح میں بیع خلو ــــ جو دوامی تصرف کا ذریعہ ہے ــــ خاص خاص علاقوں میں انسان کی شدید حاجت ہے۔

حاصل یہ کہ بیع خلو آج کے زمانے میں "حاجت شدیدہ" بھی ہے اور اس پر "تعامل عام" بھی۔ اور ان دونوں کا اصل حکم پر بڑا اثر پڑتا ہے۔

حاجت شدیدہ کا اثر ــ حاجت شدیدہ کا اثر تو یہ ہے کہ اصل حکم ہی تبدیل ہو جاتا ہے جیسے اجارہ، بیع سلم، بیع استصناع اصلاً ناجائز ہیں کیوں کہ اجارہ نام ہے "بیع منافع" کا اور بیع منافع ناجائز ہے، کیوں کہ منافع مال نہیں۔ اور بیع سلم میں معدوم کی بیع ہوتی ہے جو بالاتفاق ناجائز ہے۔ یہی حال عقد استصناع کا بھی ہے مگر یہ سارے عقود بوجہ حاجت شدیدہ جائز ہیں یوں ہی سود کی قرض لینا حرام ہے مگر حاجت کی وجہ سے تاجر کو یہ قرض لینے کی اجازت ہے۔

ان کے علاوہ بھی بہت سارے مسائل ہیں جن کے مختلف ابواب میں ملتے ہیں جن سے یہ شہادت فراہم ہوتی ہے کہ حاجت کی وجہ سے اصل حکم بدل جاتا ہے مثلاً اصل حکم ناجائز ہوتا ہے تو حاجت کی وجہ سے وہ جائز ہو جاتا ہے، یہ الگ بات ہے کہ کبھی وہ حاجت درجہ ضرورت میں ہوتی ہے اور کبھی درجہ ضرورت میں نہیں ہوتی۔ اشباہ کے درج ذیل اقتباس سے اس بات کی مزید وضاحت ہوگی، عبارت یہ ہے:

القاعدة السادسة من الخامسة : الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة، ولهذا جوزت الإجارة على خلاف القياس للحاجة ..... ومنها ضمان الدرك جوز على خلاف القياس، ومن ذلك جواز السلم على خلاف القياس، لكونه بيع المعدوم دفعًا لحاجة المفاليس، و منها جواز الاستصناع للحاجة، و دخول الحمام مع جهالة مكثه فيها، و ما يستعمله من مائها، و شربة السقاء، ومنها الإفتاء بصحة بيع الوفاء حين كثر الدين على أهل بخارى، وهكذا بمصر، وقد

سموه بيع الأمانة ، وفي الفتية و البغية: يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح . انتهى (الأشباه والنظائر ص ۲۶۷، ج ۱، القاعدة الخامسة من الفن الأول، كراچی، پاكستان/ ص ۲۹۳، ۲۹۴، ج ۱، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان/ و ص ۱۱۵، نول كشور)

لہذا اوپر جائداد حق خلو حق تصرف کی بیع وشراء کی اجازت ہوگی۔

عرف و تعامل کا اثر: - اور تعامل و عرف عام کی وجہ سے تغییر حکم تو نہیں ہوتا لیکن اس کے عموم میں تخصیص ضرور ہو جاتی ہے، لہذا اگر کہ ظاہر الروایہ کے مطابق جملہ حقوق و منافع کی بیع ناجائز ہے لیکن بوجہ عرف و تعامل حق خلو حق تصرف کی بیع جائز ہونی چاہیے۔

اب اگر اس تعامل کو عام تسلیم کیا جائے تو ان حقوق کی بیع کے جواز کا یہ حکم عمومی ہوگا اور اگر تعامل کو عام نہ مانا جائے، خاص ہی مانا جائے تو یہ حکم جواز صرف ان بلاد کے لیے خاص ہوگا جہاں یہ عرف و تعامل متحقق ہے، خاتم المحققین حضرت علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس خصوص میں اپنے رسالہ نشر العرف میں بڑی اچھی تحقیق فرمائی ہے، اس کے چند اقتباسات یہ ہیں:

فإن قلت: إذا كان على المفتي اتباع العرف و إن خالف المنصوص عليه في كتب ظاهر الرواية، فهل هنا فرق بين العرف العام و العرف الخاص كما في القسم الأول و هو ما خالف فيه العرف النص الشرعي؟

قلت: لا فرق بينهما هنا إلا من جهة أن العرف العام يثبت به الحكم العام و العرف الخاص يثبت به الحكم الخاص و حاصله أن حكم العرف يثبت على أهله عاما أو خاصا فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على أهل سائر البلاد و الخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط. و لهذا قال العلامة السيد أحمد الحموي في حاشيته على الأشباه ما نصه: قوله: الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص" يفهم منه أن الحكم الخاص يثبت بالعرف الخاص. اهـ. (رسائل ابن عابدين ص ۱۳۱، ج ۲)

فهذه النقول و ما جرى مجراها على أن العرف الخاص و إن خالف المنصوص عليه في كتب المذهب ما لم يخالف النص الشرعي كما قدمناه. (أيضا ص ۱۳۳، ج ۲)

و أما العرف الخاص إذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر كما مشى عليه أصحاب المتون و الشروح والفتاوى في الفروع التي ذكرناها و غيرها و تشمل العرف الخاص القديم و الحادث كالعرف العام اهـ. (أيضا ص ۱۳۳، ج ۲)

اعلم أن كلا من العرف العام و الخاص إنما يعتبر إذا كان شائعا بين أهله يعرفه جميعهم ..... فكل منهما لا يكون عاما تبنى الأحكام عليه حتى يكون شائعا مستفيضا بين جميع أهله اهـ ملخصا. (أيضا ص ۱۳۴، ج ۲)

اشباہ میں ہے: "قال في البزازية معزيا إلى الإمام البخاري الذي ختم به الفقه: الحكم العام

لایثبت بالعرف الخاص، وقیل: یثبت. اھ. (ص ۱۲٤، القاعدۃ السادسۃ، نول کشور)

اس کے تحت علامہ حموی فرماتے ہیں: (قولہ: الحکم العام لایثبت بالعرف الخاص) یفھم منہ أن الحکم الخاص یثبت بالعرف الخاص. اھ. (غمز العیون علی الأشباہ ص ۱۲٤، نول کشور)

مسئلہ خلو میں اپنے بعض علما مثلاً علامہ عبدالرحمن آفندی رحمۃ اللہ علیہ نے عرف خاص کا اعتبار کر کے جواز کا حکم دیا تھا اور اسے بہت سے محققین نے یہ فرما کر رد کر دیا کہ أن المذھب عدم اعتبار العرف الخاص. عرف خاص کا اعتبار نہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ عرف خاص سے حکم عام کا ثبوت نہ ہوگا اور اسی سلسلے میں عرف خاص غیر معتبر ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ خلو کے جواز کے قائل علما نے عرف خاص سے حکم عام کا اثبات کیا تھا جیسا کہ شامی جلد خامس کی اس عبارت سے عیاں ہے:

"وفي فتاوى العلامة المحقق عبد الرحمن آفندي العمادي مفتي دمشق جوابا السؤال عن الخلو المتعارف بما حاصله أن الحكم العام قد يثبت بالعرف الخاص عند بعض العلماء كالنسفي وغيره الخ (ص ۱۸، کتاب الإجارۃ)

اس لیے حضرت علامہ شامی کی یہ تحقیق اپنی جگہ مسلم ہے کہ عرف خاص سے حکم خاص کا اور عرف عام سے حکم عام کا ثبوت ہوگا۔ الغرض "حق ابقائے اجارہ" کی بیع بوجہ حاجت جائز ہو، یا بوجہ عرف و تعامل، بہر حال جب بیع جائز ہے تو "بدل خلو" اسی بیع کا دام ہوا لہذا اگر عاقدین "حق ابقائے اجارہ" کی بیع کا معاملہ کریں تو بدل خلو اس کا دام ہو کر جائز ہونا چاہیے بتامل۔

مواجر کے ہاتھ حق تصرف کی بیع: یہ گفتگو مؤجر (مالک دکان) کے سوا دوسرے لوگوں کے ہاتھ حق خلو و حق تصرف کی بیع کے سلسلے میں تھی، اب سوال یہ ہے کہ کرایہ دار کو شئ مستاجر میں تصرف کا جو حق حاصل ہے وہ حق اگر خود مواجر کے ہاتھ بیچے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟

بادی النظر میں اس کا بھی سیدھا سادہ جواب تو یہی ہے کہ ظاہر الروایہ کے مطابق یہ بیع بھی ناجائز ہے اور نادر الروایہ کے مطابق بوجہ تعامل و حاجت جائز ہے۔ لیکن اس بے بضاعت کے خیال میں خاص اس بیع کے جواز کے لیے تعامل یا حاجت کا سہارا لینے کی ضرورت نہیں، اصل مذہب کے مطابق بھی یہ بیع جائز قرار پاتی ہے، وجہ یہ ہے کہ کرایہ دار کو شئ مستاجر حق خلو کے ساتھ اجارہ پر دینے کی وجہ سے اس سے مالک کی ولایت تصرف ختم ہو گئی تھی اور اس خریداری سے مقصود اسی ولایت تصرف کا حصول ہے اور یہ مقصد شرع میں اتنا اہم ہے کہ اس کی وجہ سے بیع باطل بھی صحیح و درست قرار پاتی ہے۔ اس کی دلیل فقہ کا یہ مسئلہ ہے کہ مضارب نے رب المال کے ہاتھ کوئی کپڑا بیچا تو یہ بیع امام زفر بن الہذیل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک باطل، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صحیح ہے۔ حضرت امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ رب المال نے اپنے مال کے بدلے اپنا ہی مال خریدا اور یہ باطل ہے۔ مگر ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اس بیع سے یہ فائدہ مطلوب ہے کہ مال کو مضارب کے حوالہ کر دینے کی وجہ سے اس سے رب المال کی جو ولایت تصرف منقطع ہو گئی ہے وہ اسے دوبارہ حاصل ہو جائے اور بیع کا انعقاد فائدہ کے تابع ہوتا ہے اس لیے یہ بیع درست ہے۔ ہدایہ میں ہے: قال: (أي محمد في الجامع الصغير، كذا في العيني)

● وإذا كان مع المضارب عشرة دراهم بالنصف فاشترى ثوبًا بعشرة و باعه من رب المال بخمسة عشر فإنه يبيعه مرابحة باثني عشر و نصف. لأن هذا البيع وإن قضي بجوازه عندنا عند علم الربح ـــــ خلافًا لزفر رحمه الله تعالى. مع أنه اشترى ماله بماله لما فيه من استفادة ولاية التصرف وهو مقصود والانعقاد يتبع الفائدة ـــــ ففيه شبهة العدم ، ألا ترى أنه وكيل منه في البيع الأول من وجه فاعتبر البيع الثاني عدمًا في حق نصف الربح اهـ. (ص ۵۷، ج ۳، باب المرابحة و التولية، مجلس برکات، اشرفیہ، مبارک پور)

● وجه قول زفر أن البيع مبادلة المال بالمال وهو إنما يتحقق بمال غيره لا بمال نفسه فلا يكون البيع موجودًا. ووجه الجواز عندنا اشتماله على الفائدة وهي استفادة ولاية التصرف لأن بالتسليم إلى المضارب انقطعت ولاية رب المال عن ماله في التصرف فيه فالشراء من المضارب يحصل له ولاية التصرف و هو مقصود. و إذا كانت مشتملة على الفائدة ينعقد لأن الانعقاد يتبع الفائدة. (عنایة ص ۱۳۰، ج ۶)

● (قوله لما فيه من استفادة ولاية التصرف) لأن بالتسليم إلى المضارب انقطعت ولاية رب المال عن ماله في التصرف فيه وبالشراء عن المضارب يحصل له ولاية التصرف. و ذكر الإمام التمرتاشي رحمه الله: لو صار مال المضاربة جارية ليس لرب المال أن يطأها و إن لم يكن فيها ربح لأن للمضارب حق التصرف، ألا ترى أن رب المال لا يملك بيعها و أحاله إلى الإيضاح (قوله: والانعقاد يتبع الفائدة) ألا ترى أنه إذا جمع بين عبده و عبد غيره فاشتراهما صفقة واحدة جاز البيع فيهما ودخل عبده في شرائه لفائدة القيام فلم يخرج فكذلك ههنا يجوز البيع بين رب المال و مضاربه لفائدة استفادة ولاية التصرف (کفایۃ ص ۱۳۰، ج ۶)

یہاں سے ثابت ہو گیا کہ مالک کے ہاتھ کرایہ دار کے ذریعہ حق تصرف کی بیع درست ہے کہ اس سے مالک کو تصرف کی کھوئی ہوئی ولایت دوبارہ حاصل ہو جاتی ہے۔

لیکن اس دلیل سے صرف مالک کے ہاتھ بیع کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

اور اگر کرایہ دار یہ حق خلو حق تصرف غیر مالک کے ہاتھ فروخت کرے تو اس کے جواز کے لیے حاجت وتعامل کا تحقق ضروری ہوگا۔ اور کیا غیر مالک کے ہاتھ ان حقوق کی بیع کے لیے حاجت متحقق ہے؟ یہ قابل غور ہے اگر اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ کرایہ دار نے جس حق کے حصول کے لیے مالک کو بدل خلو دیا ہے وہی حق اب دوسرے کرایہ دار کو سپرد کر دیا ہے تو اسے اس کا دام لینے کی اجازت ہونی چاہیے کیوں کہ مفت میں دینے کی صورت میں یہ اس خطیر رقم سے محروم ہو جائے گا جو مالک کو بدل خلو کے نام پر دے چکا ہے جو بلا شبہ اس کے لیے شدید مالی ضرر و حرج کا باعث ہے۔

اب تک کی گفتگو کا تعلق حقوق کی بیع سے تھا جو اصالۃً ناجائز اور بوجہ حاجت شدیدہ و عرف وتعامل جائز ہے۔ اب ہم اس حیثیت سے گفتگو کریں گے کہ صلح یا دست برداری کی شرعی حیثیت کیا ہے۔

مال کے بدلے صلح عن الحق کی بحث: صلح عن الحق سے مراد مال کے بدلے حق خلو حق

تصرف سے دست برداری ہے۔

"بامعاوضہ دست برداری" کا دائرہ بیع سے بہت زیادہ وسیع ہے کہ اس کے لیے بیع کی طرح قیود و شرائط نہیں اس لیے اب ہم اس رخ سے غور کرتے ہیں کہ دست برداری کے نقطۂ نظر سے بھی حق خلو حق تصرف کا معاوضہ لینے کی گنجائش ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں تحقیق یہ ہے کہ "بامعاوضہ حق سے دست برداری" کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ حق از قسم حال ہو، بلکہ صرف یہ کافی ہے کہ وہ اصالۃً ثابت ہو۔ اس کی قدرے تفصیل یہ ہے۔

حق کے اقسام و احکام - حق کے دو بنیادی اقسام ہیں، حق ثابت، حق مجرد۔

ان حقوق کی تعریف اور تعارف کے سلسلے میں فقہا کی تعبیرات الگ الگ ہیں گو کہ مفہوم کے لحاظ سے سب متحد ہیں ہم یہاں ساری ہی تعبیرات کو جمع کر دیتے ہیں تا کہ حق کا چہرہ اچھی طرح بے نقاب ہو کر سامنے آ جائے۔

* **حق ثابت** :- وہ حق ہے جو محل میں مستقر ہو۔
* اصالۃً ثابت ہو، محض رفع ضرر کے لیے اس کا ثبوت نہ ہو۔
* صاحب حق کی ملک ہو۔
* صلح کی وجہ سے جس کے محل میں تغیر پیدا ہو جائے۔

یہ تعریف نہیں، ایک پہچان ہے جیسے حق نکاح، حق رق، حق قصاص۔ وغیرہ۔

حق نکاح میں شوہر کو عورت پر ملک استمتاع حاصل ہوتا ہے اور حق رق میں آقا کو غلام پر ملک عین۔ اور حق قصاص میں ولی مقتول قاتل کے نفس کا مالک ہوتا ہے اور یہ تمام حقوق اپنے اپنے محل یعنی زوجہ، رقیق، اور نفس قاتل میں اصالۃً ثابت و مستقر ہیں، ساتھ ہی "محل" صلح کی وجہ سے متغیر بھی ہو جاتا ہے۔ مثلاً زوجہ اپنے شوہر سے مال کے بدلے میں صلح کر لے یعنی شوہر مال لے کر اپنے حق استمتاع سے طلاق کے ذریعہ دست کش ہو جائے، بالفاظ دیگر خلع کر لے تو اب وہ عورت خلع کرنے والے شوہر کے لیے حلال نہ رہی جب کہ پہلے حلال تھی۔ رقیق سے اس کا آقا مال کے بدلے صلح کر لے بالفاظ دیگر عقد کتابت کر لے تو وہ اپنے آقا کے قبضہ و تصرف سے آزاد ہو جاتا ہے جب کہ پہلے اس کے قبضہ و تصرف میں تھا یہی وجہ ہے کہ مکاتب محل بیع نہیں رہتا جب کہ پہلے تھا، اور قصاص میں صلح کے بعد قاتل معصوم الدم ہو جاتا ہے حالانکہ پہلے مباح الدم تھا۔

* **حق مجرد** :- وہ حق ہے جو محل میں مستقر نہ ہو۔
* جس کا ثبوت اصالۃً نہ ہو، بلکہ محض رفع ضرر کے لیے ہو۔
* اور صلح کی وجہ سے جس کے محل میں تغیر و تبدل نہ پیدا ہو۔
* صاحب حق اس کا مالک نہ ہو بلکہ اسے محل پر صرف ولایت تملک حاصل ہو۔

جیسے حق شفعہ کہ یہ "ولایت تملک" سے عبارت ہے جو شفیع کے ساتھ قائم ہے اور محل مثلاً "دار مشفوعہ" میں اس ولایت کا کوئی اثر نہیں، نہ ہی اس سے اس ولایت کا کوئی تعلق ہے، نیز یہ ولایت شفیع سے منفک ہو کر کہیں اور منتقل بھی نہیں ہو سکتی۔ اور جیسے "تخییر" کا حق خیار" یعنی جس عورت کو قاضی نے یہ اختیار دیا ہو کہ وہ اپنے نفس یا شوہر کو اختیار کر لے خواہ یہ اختیار اسے بلوغ کی وجہ سے ملا ہو یا عتق کی وجہ سے، یا کسی اور وجہ سے، بہر حال یہ خیار بھی محل یعنی عقد نکاح میں مستقر یا

ثابت نہیں بلکہ صاحب حق یعنی مخیر ہ کے ساتھ ہی قائم ہے کہ خیار دل کی مشیت وارادہ کو کہتے ہیں اور یہ بھی قابل انتقال نہیں۔ بلکہ حق شفعہ بھی ایک طرح کا حق خیار ہی ہے کہ شفیع کو اختیار دیا گیا ہے کہ چاہے تو مبیع کو خرید لے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ ہدایہ میں ہے:

أن الخيار ليس إلا مشية و إرادة و لا يتصور انتقاله اھ. (ص ۱۶، ج ۳، مجلس برکات، اشرفی، مبارک پور)

یوں ہی شفیع اگر مشتری سے صلح کر کے حق شفعہ سے دست کش ہو جائے تو محل میں اس کے باعث کوئی تغیر نہ واقع ہوگا کہ محل صلح سے پہلے بھی شفیع کا مملوک نہ تھا، اور اب صلح کے بعد بھی اس کا مملوک نہیں۔ یہی حال خیار کا بھی ہے کہ عورت اپنے نفس کو اختیار کرے یا شوہر کو بہر حال نفس عقد پر اس کا کوئی اثر نہ پڑے گا، بالفاظ دیگر خاص اس اختیار کی وجہ سے عقد نکاح میں کوئی تغیر نہ پیدا ہوگا بلکہ نکاح حسی حالہ باقی رہے گا، ہاں عورت کے اپنے نفس کو اختیار کرنے کی صورت میں قاضی نکاح کو فسخ کر دے گا مگر یہ فسخ قضائے قاضی سے ہوگا، عورت کے اپنے نفس کو اختیار کرنے کی وجہ سے نکاح از خود فسخ نہ ہوگا۔ مختصر یہ کہ:

* حق مجرد میں صاحب حق کو صرف خیار تملک حاصل ہوتا ہے، واسطہ ملک نہیں۔
* یہ حق قابل انتقال نہیں ہوتا کہ صاحب حق سے منتقل ہو کر دوسرے کا حق بن جائے۔

یہاں سے معلوم ہوا کہ ان حقوق کی ماہیت الگ الگ ہے اور اسی وجہ سے ان کے احکام بھی الگ الگ ہیں۔

حق ثابت چوں کہ صاحب حق کی ملک ہوتا ہے اس لیے بطور صلح و دست برداری اس کا معاوضہ لینا جائز ہے بلکہ اگر یہ مال ہوتا تو اس کی بیع بھی جائز و درست ہوتی، مگر یہ مال نہیں، حق ہے جو منفعت کے قبیل سے ہے۔

اور **حق مجرد** چوں کہ صاحب حق کی ملک نہیں ہوتا اس لیے بطور صلح بھی اس کا معاوضہ لینا جائز نہیں، پھر جب یہ حق قابل انتقال نہیں تو اس کا معاوضہ دینے والے کو اپنے مال کے بدلے میں کیا ملے گا؟ تبھی وہ حق اس حق سے پہلے بھی تھی اور اب بھی رہے گی۔ اسی لیے فقہائے کرام نے صلح کے طور پر بھی اس حق کا معاوضہ لینا ناجائز قرار دیا ہے۔ اب جزئیات ملاحظہ فرمائیے۔

بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع میں ہے: ولو صالح المشتري الشفيع من الشفعة على مال لم يجز الصلح و لم يثبت العوض و بطل حق الشفعة. أما بطلان الصلح فلانعدام ثبوت الحق في المحل لأن الثابت للشفيع حق التملك و أنه عبارة عن ولاية التملك و أنها معنى قائم بالشفيع فلم يصح الاعتياض عنه، فبطل الصلح ولم يجب العوض الخ (ص ۲۱، ج ۵، کتاب الشفعة)

نیز اسی میں ہے:

و قوله (أي قول أبي يوسف) " حق الشفعة متعلق بالعين" ممنوع، بل لا حق في العين الخ (ص ۷، ج ۵، کتاب الشفعة)

ہدایہ میں ہے: وإن صالح من شفعته على عوض بطلت شفعته و رد العوض، لأن حق الشفعة ليس بحق متقرر في المحل بل هو مجرد حق التملك فلا يصح الاعتياض عنه ..... بخلاف

القصاص، لأنه حق متقرر، و بخلاف الطلاق والعتاق لأنه اعتياض عن ملك في المحل، و نظيره إذا قال للمخيرة: اختاريني بألف، أو قال العنين لامرأته: اختاري ترك الفسخ بألف، فاختارت، سقط الخيار، ولا يثبت العوض اه. (ص ۳۹۰، ج ٤، مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور)

کفایہ میں ہے:

و نحن نقول مجرّد الرأي والمشيئة لا يجري فيه الإرث لأنه لا يبقى بعد موته ليخلف الوارث فيه والثابت له بالشفعة مجرّد المشيئة بين أن يأخذ أو يترك اه. (ص ۳۳۹، ج ۸)

عنایہ میں ہے: والفاصل بين المتقرر و غيره أن ما تعلق بالصلح عما كان قبله فهو متقرر، وغيره غير متقرر. واعتبر ذلك في الشفعة و القصاص، فإن تقرير القتال كانت مباحة في حق من له القصاص و بالصلح حصل له العصمة في دمه فكان حقا متقررا. و أما في الشفعة فإن المشتري يملك الدار قبل الصلح و بعده على وجه واحد فلم يكن حقا متقررا. و بخلاف الطلاق و العتاق لأنه اعتياض عن ملك في المحل. ونظيره إذا قال الزوج للمخيرة اختاريني بألف. أو قال العنين لامرأته: اختاري ترك الفسخ بألف فاختارت المخيرة الزوج و امرأة العنين ترك الفسخ سقط الخيار ولا يثبت العوض لأنه مالك لبضعها قبل اختيارها وبعده على وجه واحد فكان أخذ العوض أكل مال بالباطل وهو لا يجوز اه. (ص ٤٢٤، ٤٢٥، ج ۹، اول باب ما يبطل به الشفعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان)

نیز عنایہ میں ہے:

الثابت للشفيع حق [illegible] اه. (ص ۳۳۹، ج ۸، باب ما يبطل به الشفعة)

کفایہ میں ہے:

و كذا القصاص لأنه مالك المحل في الحال ولهذا يتمكن من استيفائه بلا قضاء و رضاء فكان اعتياضا عن ملك في المحل فصح اه.

نیز اسی میں ہے:

(قوله: ليس بحق متقرر في المحل) ولا تعلق له بالمحل و إنما يظهر أثره في فعله والاعتياض عن الفعل لا يصح اه. (ص ۳۳۶، ج ۸)

اشباہ میں ہے:

و كذا يثبت عندنا حق الزوجين في القصاص لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم "من ترك مالا و حقا فلورثته" ولا شك أن القصاص حقه لأنه بدل نفسه فيستحقه جميع ورثته بحسب إرثهم كذا في شرح السراجية للسيد الشريف اه. (ص ٤٥٨ كتاب الجنايات من الفن الثاني، نول كشور)

ہدایہ میں ہے:

WWW.NAFSEISLAM.COM

و أصل هذا أن القصاص حق جميع الورثة وكذا الدية اهـ. (ص ۵۵۶، ج ۴)

کفایہ میں ہے:

وفي المبسوط: ولكل وارث في دم العمد نصيب بعينه عندنا اهـ. (ص ۱۷۵، ج ۹)

ان حقوق کے مابین ایک نمایاں فرق یہ ہے کہ حقوق مجردہ میں اگر صاحب حق کچھ مال لے کر اپنا حق چھوڑنے پر راضی ہو جائے تو رضامندی کے ساتھ ہی اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے اور وہ مال کا مستحق نہیں رہ جاتا کہ جس حق کی وجہ سے وہ مال کا مستحق ہوتا وہ حق ہی نہ رہا تو پھر اس کا عوض کیا؟ عوض تو معوض کا نائب ہوتا ہے اسی لیے عوض کے وجود و تسلیم کو حکماً معوض کا وجود و تسلیم مانا جاتا ہے جیسا کہ ہدایہ میں ہے: وتسليم العوض كتسليم المعوض اهـ. (ص ۱۰، ج ۳)

بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ جب صاحب حق مال کے بدلے اپنے حق سے دست برداری پر راضی ہے تو اس کا کھلا ہوا مطلب یہ ہے کہ اسے حق نہ ملنے پر یہاں کوئی ضرر نہیں ہے۔

چوں کہ اسے یہ حق ضرر کی وجہ سے ملا تھا، جب وہی یہاں معدوم ہے تو اس کے لیے حق ثابت ہی نہ ہوا، پھر یہ مال لے کر کس چیز سے دست بردار ہوگا، مثلاً:

- کوئی شخص اپنا مکان کسی اجنبی کے ہاتھ بیچ رہا ہے تو پڑوسی کو اصالۃً اس معاملہ میں رکاوٹ پیدا کرنے کا کوئی حق نہیں کیوں کہ مالک مکان اپنی ملک میں جائز تصرف کرنے کا پورا پورا اختیار رکھتا ہے تو اس میں کسی کو بھی مداخلت کا کیا حق؟ لیکن یہ ہونے والا نیا مالک مکان پڑوسی کے لیے ضرر ثابت ہو سکتا ہے تو شریعت نے اسی ضرر کو دور کرنے کے لیے پڑوسی کو یہ حق دیا کہ وہ اجنبی کے ہاتھ بیع کا معاملہ ختم کرا کے اسی طے شدہ دام پر مکان کو خود ہی خرید لے، فقہ کی اصطلاح میں اسے "حق شفعہ" کہا جاتا ہے۔ اب یہ شخص اگر پڑوسی کی قیمت پر یا کچھ مال لے کر اجنبی کے ہاتھ مکان کی فروختگی پر رضامند ہو جائے تو بجا طور پر یہ کہا جائے گا کہ وہ اجنبی اس کے لیے ضرر ثابت نہیں لہٰذا اس کے لیے حق شفعہ ثابت نہ ہوگا، ساتھ ہی اس سے دست برداری کا بیانہ کر کے مال لینا بھی جائز نہ ہوگا۔

- یہی حال خیار عیب و خیار رؤیت کا بھی ہے کہ شوہر کی طرف سے کسی بھی پائے جانے والے ضرر کے ازالہ کے لیے مخیرہ کو اپنے اختیار کا حق ملا تھا، اگر وہ اس کے بدلے کچھ مال لے کر اپنا حق واپسی ختم کر دیا تو اس میں شفقت کی کمی کے سبب غیر مناسب رشتے کے انتخاب کا ضرر دور کرنے کے لیے باقی ہونے کے وقت اسے رد کرنے کا اختیار ہی نہیں ملا۔

- یا جیسے کوئی عورت اپنی باری کا حق معاوضہ لے کر اپنی سوکن کو دینے پر راضی ہو جائے تو اسی علت کی بنا پر اس کا "حق قسم" (باری کا حق) ساقط ہو جاتا ہے اور ساتھ ہی طے شدہ معاوضہ سے بھی وہ محروم قرار پاتی ہے۔

اس کے برخلاف حقوق ثابتہ عاکدہ میں اگر صاحب حق مال کے بدلے میں اپنا حق چھوڑنے پر راضی ہو جائے تو وہ حق صرف اس معاہدہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتا، لہٰذا وہ طے شدہ مال کا حق دار ہوگا کہ اس کی رضا مال کی شرط کے ساتھ مشروط ہے، اگر اس کا حق ملکیت میں ساقط ہو جائے تو بغیر صاحب حق کی رضا کے اس کے حق ثابت کا ابطال لازم آئے گا جو بالاتفاق ناجائز ہے۔ مثلاً:

● شوہر کے لیے حق نکاح اصالۃً ثابت ہے ایسا نہیں ہے کہ کسی ضرر کے دفاع کے پیش نظر اسے یہ حق ملا ہو، اب اگر وہ مال کے بدلے میں اپنے اس حق سے دست بردار ہونے یعنی طلاق دینے پر راضی ہو جائے تو یہ رضا اس کے حق ثابت پر قطعی اثر انداز نہ ہوگی اس کی دلیل آیت خلع اور حدیث نبوی ہے۔

● اس کی دوسری مثال حق رق ہے، آقا کو اپنے غلام پر یہ حق اصالۃً ثابت ہے، وہ اگر مال کے بدلے میں اس حق سے دست برداری کا معاہدہ کر لے تو اسے مال کا استحقاق حاصل رہے گا کہ اس کا حق ثابت اس معاہدہ سے باطل نہ ہوا، یہ بھی قرآن حکیم اور احادیث سے ثابت ہے منشاء ارشاد باری ہے: فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا، باتفاق فقہا آیت کریمہ میں امر، اباحت کے لیے ہے۔ (ہدایہ ۲۰۲، ج ۳)

ارشاد رسالت ہے: [illegible] عشرة دنانير فهو عبد (الأربعة والدارقطني والحاكم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده) (نور الهداية ص ۲۰۲، ج ۳)

نیز ارشاد رسالت ہے: المكاتب عبد ما بقي عليه درهم. أبو داود من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وفي الموطأ عن مالك عن نافع عن ابن عمر (نور الهداية ص ۲۰۲، ج ۳)

● قرآن مقدس میں اس کی ایک نظیر حق قصاص ہے کہ مقتول کا ولی مال کے بدلے میں اپنا حق چھوڑنے پر راضی ہو جائے تو اسے یہ مال لینا روا ہوگا، اگر صرف رضائے حق ساقط ہو جاتا تو معاوضہ حلال نہ تھا۔ ارشاد باری ہے: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ (البقرة ۲، آیت ۱۷۸)

ہدایہ باب القصاص میں ہے:

ولأنه حق ثابت للمولى [illegible] وكذا لو صالح لاشتماله على إحسان الأولياء وإحياء الفضائل فيجوز بالدراهم الخ (نور الهداية ص ۲۰۲، ج ۳)

● ایک شخص نے وصیت کی کہ میری وفات کے بعد میرا غلام فلاں کی خدمت کرے گا تو موصیٰ لہ کے لیے اس وصیت کی وجہ سے ابتداءً حق خدمت ثابت ہوا ہے [illegible] کہتے ہیں اگر ورثہ سے اس حق کا معاوضہ لے کر دست کش ہو جائے تو درست ہے [illegible] (حاشیہ الطحطاوی علی الدر المختار ص ۲۰۲، ج ۴، طبع ایچ ایم سعید)

خاتم المحققین حضرت علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب رد المحتار میں ان مسائل پر انچھی روشنی ڈالی ہے۔ ہم یہاں اسی کے چند اقتباس پیش کرتے ہیں۔ وہ رقم طراز ہیں:

● وذكر السبكي عند قول الأشباه: "لو ينبغي أنه لو نزل له و قبض الصلح، ثم أراد الرجوع عليه لايملك ذلك" فقال: أي على وجه إسقاط الحق إحسانا له بالوضيعة بالحطيعة والصلح عن الألف على خمس مائة فإنهم قالوا يجوز أخذ العوض على وجه الإسقاط للحق.

● [illegible] وإن مات العبد الموصى بخدمته بعد ما قبض الموصى له بدل الصلح فهو حائز له. فقيه دلالة على أنه لا رجوع على النازل، وهذا الوجه هو الذي يطمئن به

الغلب لقربه اهـ كلام البيري. ثم استشكل ذلك بما مر من عدم جواز الصلح عن حق الشفعة والقسم فإنه يمنع جواز أخذ العوض هنا، ثم قال: و لقائل أن يقول هذا حق جعله الشرع لدفع الضرر، و ذلك حق فيه صلة ولا جامع بينهما فافترقا، وهو الذي يظهر، اهـ

و حاصله: أن ثبوت حق الشفعة للشفيع و حق القسم للزوجة وكذا حق الخيار في النكاح للمخيرة إنما هو لدفع الضرر عن الشفيع والمرأة، وما ثبت لذلك لا يصح الصلح عنه، لأن صاحب الحق لما رضي علم أنه لا يتضرر بذلك فلا يستحق شيئاً. أما حق الموصى له بالخدمة، فليس كذلك، بل ثبت له على وجه البر والصلة لكون المؤجر أصالة فيصح الصلح عنه إذا نزل عنه لغيره، و مثله ما مر عن الأشباه من جواز الصلح عن حق الشرب والنكاح والرق، فقد صح الاعتياض عنه، لأنه ثابت لصاحبه أصالة لا على وجه دفع الضرر عن صاحبه، ولا يخفى أن هذا كله إنما يتأتى على القول بتقرير القاضي على وجه الأصالة لا على وجه رفع الضرر، فإلحاقها بحق الموصى له بالخدمة، و حق القصاص و ما بعده أولى من إلحاقها بحق الشفعة والقسم، وهذا كلام وجيه لا يخفى على نبيه.

● وبالجملة فالمسألة خلافية، والأنظار متشابهة والبحث فيها محتمل و إن كان الأظهر فيها ما قلنا۔

ان مباحث سے یہ ضابطہ متعین ہوا کہ

★ جو حق اصالۃً ثابت ہو اس کے بدلے میں مال لے کر اس سے دست برداری جائز ہے۔

★ اور جو حق محض کسی سے ضرر دور کرنے کے لیے ثابت ہو اس کے بدلے میں مال لے کر اس سے دست برداری جائز نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ حقوق مجردہ کا معاوضہ لینا جائز ہے اور حقوق ثابتہ فی العقد کا معاوضہ لینا جائز و درست ہے۔

حق ابقاء اجارہ اور حق تصرف حق ثابت فی العقد یا حق مجردہ اس تفصیل کی روشنی میں اب ہمیں غور کرنا چاہیے کہ حق ابقاء اجارہ اور حق تصرف ان حقوق میں سے کس قسم میں داخل ہیں۔

کرایہ دار کو حق ابقاء میں تصرف کا حق اصالۃً و ابتداءً حاصل ہوتا ہے کہ یہی عقد اجارہ کا موجب و مقتضا ہے، ایسا نہیں کہ اس کی ذات سے [illegible] ہے اور اس کے بعد اس کو اجارہ دے کر اس کا حق تصرف حاصل ہوا ہو، کرایہ کے مکان یا دکان میں خود رہنا یا دوسرے کو سکونت یا تجارت کے لیے بطور اجارہ دینا اس کا اپنا حق تصرف قائم ہوتا ہے اور بطور اجارہ اس حق کا معاوضہ لینا جائز ہوتا ہے، حالاں کہ اگر یہ حق اسے محض رفع ضرر کے لیے ثابت ہوتا تو دوسرے کو دینے کی صورت میں اس کا یہ حق باطل ہو جانا چاہیے تھا جیسے کوئی عورت اپنی باری کا حق اپنی سوکن کو دے دے تو اس کا یہ حق باطل ہو جاتا ہے اس لیے کرایہ دار کا حق تصرف حقوق ثابتہ فی العقد سے ہوا۔

اور بقاء اجارہ کا حق تصرف کا ایک وصف مرغوب ہے کہ اسی وصف کی وجہ سے حق تصرف "دوام" سے موصوف ہوتا ہے اور وصف شیٔ کا قیام شیٔ کے ساتھ ہی ہوتا ہے جیسے عرض کا قیام جوہر کے ساتھ ہوتا ہے۔ ہدایہ میں ہے

لأن وصف الشيء يقوم به لا بنفسه اهـ (ص ۶۰، ج ۳، آخر باب المرابحة والتولية)

اسے یوں سمجھیے کہ اجارہ یا تو مدت معلوم کے لیے ہوگا یا مدت مجہولہ کے لیے، اگر مدت معلومہ مثلاً سال بھر ہو تو ایک

سال پورا ہوتے ہی شئ مستاجر سے کرایہ دار کا حق تصرف ختم ہو جائے گا اور اگر اجارہ کی مدت مجہول ہو تو یہ اجارہ صرف ایک ماہ کے لیے منعقد ہوگا اور ایک ماہ پورا ہوتے ہی اس کا حق تصرف ختم ہو جائے گا لیکن اگر اسے حق ابقائے اجارہ حاصل ہو تو اس کی وجہ سے اس کا یہ حق تصرف ایک ماہ اور ایک سال سے بڑھ کر دائمی ہو جائے گا تو دوام و بقا کا یہ وصف حق تصرف کے ساتھ ہی پایا گیا مگر اس کی وجہ سے اس حق کی عمر بے بقا حیات جاوداں میں تبدیل ہو گئی ـــــ اس سے صاف عیاں ہے کہ ایک ماہ یا ایک سال کے بعد کرایہ دار کو ابقائے اجارہ کا جو حق ملا وہ حق تصرف کے ساتھ ملا تو اس انضمام کے باعث یہ حق ابقا بھی حق ثابت و مؤکد ہوا۔

بلفظ دیگر ابقائے اجارہ کا اصل مقصود دائمی طور پر شئ مستاجر سے انتفاع ہے گو کہ اس میں رفع ضرر بھی پایا جاتا ہے۔ مستاجر حق تصرف کے ساتھ ساتھ حق ابقا کا بھی مالک ہوتا ہے اور یہ حق بھی محل یعنی شئ مستاجر میں ثابت و مقرر ہے، ایسا نہیں کہ مستاجر کو اس پر محض حق تملک حاصل ہو جو خیار سے عبارت ہے۔ تو یہ حق انفرادی طور پر بھی حقوق ثابتہ سے ہی ہے۔

ایک مناسب توجیہ: پگڑی حقوق ثابتہ کا معاوضہ ہے، اس کی ایک مناسب توجیہ اس کی پروف ریڈنگ کے دوران شب چہار شنبہ ۲۴ رمضان المبارک ۱۴۲۷ھ مطابق ۱۷ اکتوبر ۲۰۰۶ء کو یہ سمجھ میں آئی کہ مالک کو اپنی دکان وغیرہ کے ساتھ بہت سے حقوق حاصل ہوتے ہیں مثلاً حق اجارہ، حق وصیت، حق وقف، حق بیع، حق سکونت۔ اور اس کی وفات کے بعد اس کے ورثہ کے لیے حق میراث وغیرہ، لیکن دکان کو اجارہ پر دینے اور پگڑی لینے کے بعد حق اجارہ کے سوا دوسرے تمام حقوق کرایہ دار کو حاصل ہوتے ہیں جس کا سبب یہ ہے کہ ان حقوق کے عوض یہ کرایہ دار سے پگڑی یا بدل خلو کے نام پر بھی رقم لے چکا ہوتا ہے۔ اور صرف اجارے کا ایک حق اس کے پاس ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ ماہ بماہ اپنی دکان، مکان وغیرہ کا کرایہ وصول کرتا ہے اس حیثیت سے دیکھا جائے تو دوامی اجارہ صرف اپنے لفظ کے لحاظ سے وصف ہے ورنہ حقیقت کے لحاظ سے یہ کثیر حقوق ثابتہ و لازمہ کا مجموعہ ہے جن کا معاوضہ پگڑی ہے فللہ الحمد والمنۃ۔

اس پر قدرے تفصیلی گفتگو "بعض جوابات" میں ایک ناقابل حل اشکال کے حل میں آرہی ہے۔

حاصل کلام یہ کہ حق خلو یا حق ابقائے اجارہ حق ثابت اصلی ہے، یوں ہی حق تصرف بھی حق ثابت اصلی ہے۔ لہٰذا مالک کے لیے جائز ہے کہ حق خلو کا معاوضہ لے کر اس سے دست بردار ہو، یوں ہی مستاجر کے لیے بھی جائز ہے کہ دوسرے شخص کے لیے اس حق کے مال کے بدلے میں دست بردار ہو نیز یہ کہ حق تصرف کا معاوضہ مواجر سے لے کر کنارہ کش ہو جائے کہ حق ثابت سے بامعاوضہ دست برداری اصل مذہب کے لحاظ سے جائز ہے گو کہ اس کا عرف و تعامل نہ ہو۔ ردالمحتار میں ہے:

أن الجواز ليس مبنيًا على اعتبار العرف الخاص، بل على ما ذكرنا من نظائره الدالة عليه و أن عدم جواز الاعتياض عن الحق ليس على إطلاقه . و رأيت بخط بعض العلماء عن المفتي أبي السعود أنه أفتى بجواز أخذ العوض في حق القرار و التصرف، و عدم صحة الرجوع. اھ. (ص ۱۵، ج ۴)

ہمیں حکم ہے کہ عاقل بالغ مسلمان کے فعل کو ممکن حد تک صحت و سداد پر محمول کریں اس لیے دوامی اجارے کے معاہدے کے وقت عاقدین اگرچہ حق ابقائے اجارہ و حق تصرف کی بیع یا ان سے بامعاوضہ دست برداری کا کوئی ذکر نہیں

کرتے تاہم جب یہاں بیع اور بامعاوضہ دست برداری کا امکان شرعی موجود ہے تو ان کے معاملہ کو بیع یا بامعاوضہ دست برداری پر محمول کر کے جائز ماننا چاہیے البتہ اس معاملہ کو بیع قرار دینے اور بدل خلو کو اس کا دام ماننے سے اصل مذہب سے عدول لازم آرہا ہے جب کہ صلح بامعاوضہ ماننے کی صورت میں یہ عدول لازم نہیں آتا اس لیے فریقین کا یہ معاملہ صلح بامعاوضہ ماننا چاہیے تاکہ ممکن حد تک ان کا معاملہ جائز و درست ہو اور اصل مذہب سے عدول بھی نہ لازم آئے۔ ان سب کے باوجود مناسب یہ ہے کہ فریقین اپنے طریق کار کو بدلیں اور پگڑی کے جواز کے حیلے اختیار کریں تاکہ جواز میں کوئی تأمل نہ رہے۔ بدل خلو کے جواز کے لیے شرعاً کچھ حیلے ممکن ہیں جن پر آسانی کے ساتھ عمل ہو سکتا ہے مگر اس کے لیے طریق کار میں کچھ ترمیم کرنی ہوگی جیسا کہ اس کی تفصیل آرہی ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

پگڑی کے جواز کے حیلے

اب تک کے مباحث کی بنیاد اس بات پر تھی کہ لوگوں کے درمیان پگڑی کا معاملہ جس رنگ پر طے پاتا ہے اس کے لحاظ سے یہ معاملہ یا تو بیع حقوق کا ہے، یا حقوق سے بامعاوضہ دست برداری کا۔ اصل عقد میں اپنی طرف سے کسی ترمیم کا مشورہ نہیں دیا گیا ہے اور نہ ہی اس پر ان مسائل کی بنا رکھی گئی ہے۔ لیکن اب ہماری گفتگو کا محور صحیح عقد کے لیے حیلے کی تلاش ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ اصل حکم شرع میں تخصیص و تغییر کے بجائے نفس عقد میں ہی کچھ ایسی ترمیم یا تغییر کر دی جائے جس کے باعث وہ عقد اصل مذہب کی رو سے ہی جائز و مباح قرار پائے اور یہاں ایسے شرعی حیلے ممکن ہیں۔ ہم یہاں ان میں سے صرف چند آسان و قابل عمل حیلے ذکر کرتے ہیں۔

(۱) زمین، یا مکان، یا دکان کو مقررہ کرائے کے بدلے میں اجارہ پر دے دے اور پگڑی کی جتنی رقم یعنی ہوا تی رقم کے بدلے میں اپنی کوئی معمولی چیز مثلاً قلم، پینسل، سوئی وغیرہ کرایہ دار کے ہاتھ بیچ دے۔ اور یہ بیع بطور ایجاب و قبول ہو، مثلاً مالک کہے کہ میں نے یہ سوئی تمہارے ہاتھ ایک لاکھ روپے میں بیچی اور دوسرا کہے میں نے قبول کیا، یا خریدا۔

پھر جب بھی کرایہ دار، مالک کو شئ مستاجر واپس کرے، یا کسی اور کو کرایہ پر دے تو وہ بھی اسی طور پر اپنی کوئی چیز بیچ دے۔

اور بہتر یہ ہے کہ بائع وقت بیع یہ صراحت کر دے کہ یہ بیع اجارہ کے لیے شرط فاسد ہے البتہ وہ چاہتا ہے کہ کوئی شخص میری یہ چیز اتنے دام کے بدلے میں خرید لے۔ اور اس کا بننے والا کرایہ دار اس کے جواب میں یہ کہہ دے کہ تمہاری خواہش ہے تو لاؤ میں ہی اتنے دام میں خرید لیتا ہوں۔

(۲) جب کسی مکان، دکان یا زمین کے اجارہ کا معاملہ ہو تو یہ کہہ دے کہ مثلاً دکان کے فلاں سمت کی ایک بالشت مربع زمین اتنے دام کے بدلے میں بیچنا چاہتا ہوں، اور اس کے سوا بقیہ حصہ مع عمارت کرایہ پر دینا چاہتا ہوں لیکن اجارہ کے لیے بیع، یا بیع کے لیے اجارہ شرط نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کرایہ دار یہ کہہ دے کہ میں ہی وہ زمین اتنے روپے کے بدلے میں خرید لیتا ہوں، اور بقیہ کو اجارہ پر لے لیتا ہوں۔ پھر جب بھی کرایہ دار کو اس کی حاجت پیش آئے تو وہ بھی ایسا ہی کرے۔

(۳-الف) معاملہ کسی عمارت کے اجارہ کا ہو تو یہ کرے کہ زمین ماہانہ کرایہ پر دے دے اور عمارت کو یک مشت

پیشگی کرایہ کی شرط پر اجارہ پر دے اور یہ پیشگی کرایہ اتنا ہی لے کرے جتنا بگڑی کے طور پر لینا منظور ہو، یا اس کے برعکس کرے کہ عمارت کو ماہانہ کرایہ پر دے اور زمین کے لیے بگڑی کی مقدار رقم کے عوض یک مشت پیشگی کرایہ پر دے دے۔

پھر کرایہ دار دوسرے کو کرایہ پر دینا چاہے تو وہ بھی یہی طریقہ اختیار کرے۔ البتہ اس صورت میں کرایہ دار اس بات کا پابند ہوگا کہ وقت معاملہ اگر زمین و عمارت کے کرایہ میں بازار بھاؤ کے لحاظ سے کوئی اضافہ نہیں ہوا ہے تو یہ ماہانہ اور پیشگی اتنا ہی کرایہ لے سکتا ہے جتنا اس نے دیا ہے یا اگر اضافہ ہو چکا ہے تو اضافہ کی مقدار پر زیادہ کر سکتا ہے لیکن اس سے زیادہ نہیں لے سکتا۔ اور اگر اس سے زیادہ لینا چاہتا ہے تو زمین یا عمارت میں کسی جدید تعمیر کا معمولی سا اضافہ کر دے اور پھر اس کے بدلے میں جتنا اضافہ کرنا چاہے کر سکتا ہے۔

آجرها المستاجر بأكثر مما استاجر لا تطيب له الزيادة ويتصدق بها إلا في مسألتين:

(۱) أن يؤجرها بأكثر مما استاجر.

(۲) و أن يعمل بها عملاً كما في البزازية. (ص ۳۸۸، ۳۸۹، ج ۲، فصل كتاب الأمانات، من الفصل الثاني، كراچي، پاكستان، و ص ۴۱۶، نولكشور)

غمز العیون میں ہے

في الخلاصة: آجر بأكثر مما استاجر تصدق بالفضل، إلا إذا استاجر فيها شيئاً. و في المحيط فإن لم يزد في الدار شيئاً ولا آجر منها شيئاً آجر من ماله يجوز عقد الإجارة عليه ولا تطيب له الزيادة، وإن جصصها أو آجر مع ما استاجر شيئاً من ماله يجوز أن تعقد عليه الإجارة تطيب له الزيادة ..... و كذا كل عمل قائم، يعني: لأن الزيادة بمقابلة ما زاد من عنده عملاً لا أجره على الإصلاح كما في المبسوط اه. (ص ۳۸۹، و ۳۹۰ من كتاب الأمانات من الفصل الثاني، كراچي، پاكستان، ص ۱۴۲، ۱۴۳، ج ۳، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، و ص ۴۱۶، نولكشور)

بہار شریعت میں ہے

مسئلہ: مستاجر نے مکان یا دکان کو کرایہ پر اٹھایا اگر کرایہ ہی [illegible] میں خود لیا تھا یا کم پر جب تو خیر، اور زائد پر [illegible] ہوا ہے ٹھیک تھا کیا ہو تو زائد کا صدقہ کرنا ضروری نہیں۔ یا کرایہ کی جنس بدل کی مثلاً لیا تھا روپے پر دیا ہوا شرعی پر اب بھی زیادتی جائز ہے۔ اصلاح سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایسا کام کرے جو عمارت کے ساتھ قائم ہو مثلاً پلاستر کرایا ہو یا کوٹھری ہوا لی۔ الخ۔" (ص ۹۶، حصہ ۱۲)

ہاں اس صورت میں دشواری یہ ہوگی کہ کرایہ دار اجارہ فسخ کر کے اصل مالک سے کچھ بھی پانے کا حق دار نہ ہوگا۔ تو اس کا حل یہ ہے کہ زمین یا عمارت میں کوئی معمولی سا اضافہ کر کے اسے یا اپنی کوئی بھی معمولی سی چیز مالک کے ہاتھ خاطر خواہ رقم پر فروخت کر دے۔

(۳-ب) اور اگر معاملہ زمین کے اجارہ کا ہو تو زمین کی ایک متعین مقدار کو یک مشت پیشگی کرایہ پر اور بقیہ کو ماہانہ کرایہ پر حسب تفصیل بالا دے اور کرایہ دار بھی اپنے مستاجر سے اسی انداز کا معاہدہ کرے۔

تیسرا باب - منتقلی نامہ کا معاوضہ

اس امر پر تو سب کا اتفاق ہے کہ کرایہ دار دوسرے کو کوئی منقولہ (مثلاً دکان) کرایہ پر دے سکتا ہے جیسا کہ ضمناً دوبار جزئیات میں اس کا ذکر ہو چکا۔ نیز بہار شریعت میں ہے:

مسئلہ: دکان یا مکان کو کرایہ پر لیا، اس میں خود بھی رہ سکتا ہے دوسرے کو بھی دے سکتا ہے۔ مفت بھی دوسرے کو رکھ سکتا ہے، کرایہ پر بھی، اگرچہ مالک مکان یا دکان نے کہہ دیا ہو کہ تم اس میں تنہا رہنا" (ص ۹۵، حصہ ۱۳)

البتہ قابل غور امر یہ ہے کہ دوسرے کو کرایہ دار کی حیثیت سے دینے کا اختیار قانونی طور پر اصل مالک کو ہی رہتا ہے اور اب وہ دوسرے سے کرایہ داری منتقل کرنا ہے تو اس کے لیے اگر وہ اچھی خاصی رقم وصول کرتا ہے، اس رقم کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

ہماری نگاہ میں یہ رقم رشوت معلوم ہوتی ہے کیوں کہ یہ نہ تو کرایہ ہے نہ پگڑی۔ لہٰذا یہ رقم لینا دینا حرام و گناہ ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما بیان کرتے ہیں کہ لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الراشی والمرتشی۔ اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے رشوت دینے والے اور لینے والے دونوں پر لعنت فرمائی۔ (ابوداؤد، ابن ماجہ، ترمذی، احمد، بیہقی۔ (مظہری، الصالح ص ۳۲۹، باب رزق الولاۃ وہدایا ہم) البتہ اس کی اباحت کے لیے چند حیلے ہیں، جو یہ ہیں:

(۱) اپنی کوئی معمولی سی چیز مثلاً سوئی دوسرے کرایہ دار کے ہاتھ فروخت کرے اور اس کا دام اتنا ہی طے کرے جتنا اس سے لینا چاہے یا کچھ کم و بیش۔

(۲) منتقلی کی جو قیمت مرتب کی جائے اس کا کچھ حصہ قرض لے لے اور تیسرے ہاتھ اتنے روپے کے بدلے میں بیچ اور کرایہ دار سے قبول کرلے۔

(۳) کرایہ دار سے کہے کہ میں نے تم کو اتنے گھنٹے کے لیے اتنے روپے میں اجیر کیا تم اس وقت میں میرے لیے اپنے حقوق سے منتقلی [illegible]

چوتھا باب - زر ضمانت کی حقیقت

زر ضمانت یعنی واپسی کی شرط کے ساتھ منتقلی دی ہوئی رقم کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ وہ کرایہ ہے یا قرض ہے یا رہن؟ ہمیں یہ حیثیت متعین کرنے کے لیے سب سے پہلے معاملات کے ان مظہر کا جائزہ لینا ہوگا، وہ واپسی کی شرط کے ساتھ منتقلی رقم ملنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ:

★ اسی رقم سے دکان تعمیر ہو جائے۔ ★ طے شدہ کرایہ وصول ہوتا رہے۔

★ کرایہ دار بھی دکان خالی کر کے مالک کے حوالے کرنے کے بجائے دوسرے کو نہ دے دے کیوں کہ اسے اس بات کا ڈر ہوگا کہ دوسرے کو دکان دینے کی صورت میں منتقلی دی ہوئی پوری رقم ضبط ہو جائے گی اور ماہانہ کرایہ کی عدم ادائیگی کی صورت

میں مالک کو کرایہ کے نہ ملنے یا ڈوب جانے کا خطرہ نہیں رہے گا کیوں کہ وہ اپنی پیشگی رقم سے اپنے حق کی مقدار وضع کرلے گا۔

اس پیشگی کا فائدہ کرایہ دار کو یہ ملتا ہے کہ مدت مقررہ سے پہلے مالک کی طرف سے مکان خالی کرانے کا اسے اندیشہ نہیں رہ جاتا اور وہ مالک کی طرف سے پورے طور پر مطمئن ہو جاتا ہے۔

اس پس منظر کو سامنے رکھ کر غور کرنے سے عیاں ہوتا ہے کہ یہ پیشگی رقم کرایہ نہیں ہو سکتی کیوں کہ کرایہ مکان واپس کرتے وقت واپس نہیں کیا جاتا، بلکہ دیگر کرایہ اس شرط پر نہیں دیا جاتا کہ مکان واپس ہوگا تو دیا ہوا پورا کرایہ بھی واپس ہوگا، شریعت میں ایسی کوئی نظیر نہیں۔

رھن:- بادی النظر میں زر ضمانت کی حیثیت رہن کی معلوم ہوتی ہے کیوں کہ یہ رقم مالک کے حق مالی کے حصول یعنی دکان کی اپنے شرائط کے ساتھ واپسی کو یقینی بنانے کے لئے رہے، وہ اس مقاصد کے لیے وہ رقم مالک کے پاس محبوس ہے اور رہن کا مفہوم بھی یہی ہے کہ کسی چیز کو اپنے پاس اس لیے روک لینا کہ اس کے ذریعہ اپنے حق مالی کا حصول ممکن ہو جائے۔ درمختار میں ہے:

الرھن: ھو حبس شیء بحق لیمکن استیفاء ، او استیفاء منه کلا او بعضا کالدین حقیقة او حکما کالاعیان المضمونة بالمثل او القیمة او بعضها (ص ۳۶، ۳۷ ج ۷، کتاب الرھن، دار الفکر، بیروت / ص ۶۵، ۶۶، دار إحیاء التراث العربي، بیروت، لبنان)

جائیداد میں ہے: ویجوز رھن المشاع والدنانیر والمکیل والموزون لانه یتحقق الاستیفاء منه فکان صالحا للرھن الخ. (ص ۵۱۶، ۵۱۷، ج ۴، کتاب الرھن، مجلس برکات، اشرفیہ، مبارکپور)

لیکن "یعنی کرایہ پر دکان کرایہ دار کے پاس امانت ہوتی ہے اور امانت کے لیے رہن رکھنا درست و باطل ہے۔ فتاوی قاضی خاں میں ہے:

و اما الرھن بالاعیان: قال شمس الائمة الحلوانی رحمه الله: اما الاول: لا یجوز الرھن بالاعیان التی ھی امانة کالودائع والعواری و مال المضاربة والبضاعة ..... و کذا لو رھن المستاجر بالعین التی استاجرھا من المؤجر قبل التسلیم کان باطلا، و کذا لو رھن المشتری المبیع قبل القبض من البائع بالثمن المضمونة بغیرھا الخ. (ص ۸۹۴، ج ۲، و ص ۵۹۶، ج ۳، کتاب الرھن، فصل فیما یجوز رھنه و ما لا یجوز)

اس لیے پیشگی کی یہ رقم دکان کے بدلے رہن نہیں قرار دی جا سکتی۔

ہاں دکان پر واجب ہونے والے کرایہ کے بدلے رہن رکھنا جائز ہے کہ کرایہ دکان کے منافع کا ثمن ہے اور ثمن کے حصول کو اطمینان بخش بنانے کے لیے رہن لینا دینا جائز ہے جیسا کہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

ولو استاجر دارا او شیئا و اعطی بالاجر رھنا جاز، ولو ھلکت الرھن بعد استیفاء المنفعة یصیر مستوفیا للاجر. (ص ۴۳۰، ج ۴، الفصل الثالث فی ما یجوز الارتھان به و ما لا یجوز)

تو یہ پیشگی رقم منافع کے "ثمن یا کرایہ" کا رہن قرار دی جا سکتی ہے۔

لیکن بعد ایک تیسرا پہلو سامنے آتا ہے کہ رہن کی چیز مرتھن (مالک دکان) کے پاس امانت ہوتی ہے اور امانت کو اپنے

WWW.NAFSEISLAM.COM

استعمال میں لانا اور اس سے انتفاع خیانت بھی ہے۔ اور باب رہن میں سود بھی، اس لیے یہ حرام ہو گا، جس سے احتراز واجب ہے۔ ہاں اگر دکان سے انتفاع کے پہلے ہی وہ رقم صرف ہو جائے تو رہن ہی باطل ہو جائے گا۔ ہدایہ میں ہے:

وليس للمرتهن أن ينتفع بالرهن، لا باستخدام ولا سكنى ولا لبس إلا أن يأذن له الراهن لأن له حق الحبس دون الانتفاع. اھ (ص ۵۰۶، ج ۴، کتاب الرهن، مجلس برکات، اشرفیہ، مبارک پور)

رد المحتار معروف بہ شامی میں ہے:

وقال في الصيح: و عن عبد الله محمد بن أسلم السمرقندي و كان من كبار علماء سمرقند، أنه لا يحل له أن ينتفع بشيء منه، ... و حيث لم يجز الانتفاع بالرهن، لأنه أذن له في الربا، لأنه يستوفي منه دينه كاملا فيبقى له السكنى مجانا، فيكون ربا، وهذا أمر عظيم اھ (ص ۱۰۱، ج ۷، کتاب الرهن، دار الفكر، بيروت، امر ... ۱۰، دار إحياء التراث العربي، بيروت)

اور ظاہر ہے کہ اس میں تصرف اور اس سے انتفاع سے اجرت عرفاً کل یا جزو مثل ہے۔

قرض — ہاں اگر یہ نقدی رقم بطور قرض قرار دیا جائے تو اس میں تصرف اور اس سے انتفاع کی اجازت ہو گی اور واپسی کی کامل شکل آئے گا اور اس رقم کو قرض قرار دینا ممکن ہے۔ کیوں کہ قرض ان خاص معاملوں کا نام ہے جس میں کوئی مثلی چیز کسی کو دے کر اسی کے مثل واپس لینے کا معاہدہ ہو۔ درمختار میں ہے:

القرض: هو شرعا ما تعطيه من مثلي لتتقاضاه، وهو أخصر من قوله: "عقد مخصوص يرد على دفع مال مثلي لآخر ليرد مثله" و صح في مثلي لا في غيره اھ ملخصا (ص ۲۸۶، ۲۸۷، ج ۵، فصل في القرض، دار الفكر، بيروت) ص ۳۹۲، ۳۹۳، ج ۷، دار إحياء التراث العربي، بيروت)

اور قرض سے انتفاع مطلقاً جائز ہے [illegible] کوئی اجرت لازم آئے گا جو رہن کی صورت میں لازم آ رہا تھا۔

لیکن اسے قرض قرار دینے میں ایک دشواری یہ ہے کہ قرض کی ناطیل یعنی اس کی ادائیگی کے لیے کوئی میعاد مقرر کرنا صحیح نہیں ہے کہ [illegible] ادائیگی کی کوئی میعاد مقرر نہ کی۔

ہدایہ میں ہے: [illegible] إعارة وصلة في الابتداء و معاوضة في الانتهاء. و على اعتبار الانتهاء لا يصح، لأنه يصير بيع الدراهم بالدراهم نسيئة، وهو ربا اھ. ملخصا (ص ۶۰، ج ۳، فصل باب الربا، مجلس برکات، اشرفیہ، مبارک پور)

لہذا کرایہ دار کو شرعاً اختیار حاصل ہو گا کہ اپنی دی ہوئی نقدی رقم جب چاہے واپس لے لے اور مقرض یعنی مالک دکان کو باوجود وسعت ادائیگی میں تاخیر کرنا ظلم و گناہ ہو گا۔ حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مطل الغني ظلم. رواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه. (مشکوۃ ص ۲۵۱، باب الإفلاس والإنظار)

تو اس صورت میں مالک دکان کا وہ مقصد جو پگڑی کی رقم سے وابستہ تھا یعنی وثوق و اطمینان کا حصول فوت ہو جائے گا اور کرایہ داروں کے لیے حرج کی بات یہ ہو گی کہ انہیں کرایہ کی دکان جلد ملنا مشکل ہو جائے گا اور مل بھی جائے تو مالک کی

طرف سے کل از وقت بھی اس کے خالی کرا لینے کا اندیشہ دامن گیر رہے گا کیوں کہ ان کا مالک دکان پر کوئی مالی دباؤ نہیں ہے۔

غرضیکہ رہن مایہ یا قرض، بہر حال ایک نہ ایک دقیدگی اور دشواری لازم آئے گی تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر آخر حل کی راہ کیا ہے؟

حل کی ایک صورت: یہاں حل کی ایک صورت ہو سکتی ہے کہ دیناری رقم کے لین دین کا معاملہ من وجہ عقد قرض مانا جائے اور من وجہ عقد رہن۔ یعنی اس ایک معاملہ کو قرض اور رہن دونوں سے ہی اپنی مختلف خصوصیات کے لحاظ سے مشابہت ہے۔ اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ دکانوں کی تعمیر سے پہلے زر خانات کے نام پر جو دیناری رقم وصول کر لی جاتی ہے اسی سے عام طور پر دکانوں کی تعمیر عمل میں آتی ہے۔ مالک دکان کو دیناری میں تصرف اور اس سے انتفاع کی اجازت بہر حال ہوتی ہے۔ مکمل دکانوں کی تعمیر کے بعد ہی کیوں نہ کرا لی جائے تو یہ دیناری "قرض" ہے۔

اور اگر اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ یہ رقم مالک دکان سے ہوس اس کے ایک مالی دباؤ کے حصول کے لیے کیوں ہے تو وہ رہن ہے۔

ہمیں علم ہے کہ مسلم مالکی کے قول بضعیف کو حتی الامکان صحت و سداد پر محمول کریں اس لیے جس حد تک صحیح قول پر عمل واجب ہے۔ لہٰذا مسلمان کا ظاہر حال یہی ہے کہ وہ اپنے معاملات اس طور پر انجام دے گا جو ممنوع کے ارتکاب سے پاک ہو۔ لہٰذا مسلمانوں کے معاملات کو صحت و سداد پر محمول کرنے اور ممنوع کے ارتکاب سے احتراز کے حسن ظن کا تقاضا یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں ان کے معاملہ کو نہ تو قرض محض قرار دیں، نہ رہن محض، بلکہ قرض مع رہن قرار دیں، لہٰذا قرض ہے کہ اس میں تصرف کی اجازت ہے۔ اور رہن ہونے کی یہ کہ اس کی واپسی دکان کی واپسی اور کرایہ کی مکمل ادائیگی سے مشروط ہے۔ اور شریعت میں اس کے بہت سے نظائر موجود ہیں کہ ایک معاملہ میں متعدد خصوصیات کا حامل ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر خود "معاملہ قرض" کو لے لیجئے فقہائے صراحت فرمائی ہے کہ ابتداء قرض صحیح ہے اور انتہاء صحیح ہے پھر اس پر اس کے مختلف اثرات الگ الگ مرتب ہوتے ہیں۔ (ہدایہ ص ۲۰ ج ۳)

"معاملہ" معنی آیا ہے کہ اس میں قرض کی تمام خصوصیات موجود ہیں "اجارہ" قرار دیا ہے یعنی وہ "قرض" ہے لہٰذا اصل ... ان یا تاوان لینا درست ہوا اور چوں کہ "اجارہ" ہے اس لیے متعاقد طرفین کا فائدہ حاصل کرنا سود نہ ہوا بلکہ مباح رہا (فتاویٰ رضویہ، جلد ۱۱ ص ۱۰، ۱۱، ۱۲ اور ص ۱۶، ۱۷)

حنفہ کفالت کو فقہائے کرام "ضم ذمہ الی ذمہ" مانتے ہیں یعنی من وجہ عقد قرض ہے کہ ابتداءً اپنے ذمہ ایک مطالبہ کا التزام ہے اور من وجہ عقد رہن ہے کہ مکفول بہ کو ادا کرنے کی صورت میں اس کا بدل مکفول عنہ پر لازم ہوتا ہے جب کہ کفالت اس کے حکم سے ہو۔ (ہدایہ ص ۹۷ ج ۳)

بہار شریعت میں وظیفہ اوقاف کے بارے میں ہے:

"اوقاف سے جو وظیفہ اور خاک مقرر ہوتے ہیں یہ اس وجہ اجرت ہیں اور من وجہ صلہ۔ اجرت تو یوں ہیں کہ امام و مؤذن کی اگر اتنے سال میں وفات ہو جائے تو جتنے دن کام کیا ہے اس کی گھٹا دے گی اور (وظیفہ) محض صلہ ہوتا تو نہ ملتی۔

اور اگر وکیل کو اس کی خبر ہی نہیں ہے بعد میں انتقال ہو گیا، یا معزول کر دیے گئے تو جو کچھ پہلے دے چکے ہیں وہ واپس نہیں ہوگا اور محض اثرت ہوئی تو واپس ہوئی" (ص ۲۹، حصہ ۱، مصارف وقف کا بیان، بحوالہ درمختار)

و في الأشباه: الجامكية في الأوقاف لها شبه الأجرة أي في زمن العشرة. والحل للأعياد و شبه الصلة. فلو مات أو عزل لا تسترد المعجلة. وشبه الصلة لتصحيح أصل الوقف فإنه لا يصح على الأعياء ابتداء. وتمامه فيها اهـ. (الدر المختار على هامش رد المحتار ص ٤١٧، ج ٣/ الأشباه والنظائر ص ٢٨٣، كتاب الوقف من الفن الثاني، نول كشور)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ وظیفہ کی طرف اجارہ سے مشابہ ہے" تمام ان امور کے مشابہ ہیں جن کو غیر مقصود میں بھی پورا پورا بدلہ ملتا ہے اگرچہ مشابہت ہر ایک سے متفاوت ہے اجارہ سے لیکن اس کو تملیک سے بھی مشابہت ہے اور اسقاط سے بھی اور دونوں کے اثرات بھی پیدا کرتا ہے جیسا کہ تفصیلی عبارات سے عیاں ہے۔

الإبراء عن الثمن في معنى التمليك، و معنى الإسقاط فلا يصح تعليقه بصريح الشرط للأول، بخلاف أدّيت إليّ عنك كما قالت بزي من الباقي و إذا، و متى كان. و يصح تعليقه بمعنى الشرط للثاني نحو قوله أنت بريء من كذا على أن تؤدي إليّ غدًا و نحوه تصريحه في كتاب الصلح من باب الصلح عن الدين و للأول يرتد بالرد وللثاني لا يتوقف على القبول، ويصح الإبراء عن المجهول للثاني. ولو قال الدائن لمديونه: أبرأت أحدكما لم يصح للثاني، ذكره في منح الغفار من خيار العيب. ولو أبرأ الورثة مديون مورثهم غير عالم بموته لم يبرأ فانظر إلى أنه إسقاط يصح، و كذا بالنظر إلى كونه تمليكًا ..... ولو وكل المديون بإبراء نفسه فأبرأ صح التوكيل نظرًا إلى جانب الإسقاط، ولو [illegible] (الأشباه والنظائر ص ٣٩٨، كتاب المداينات من الفن الثاني، نول كشور)

اس تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ جدید رقم کا یہ معاملہ "عقد قرض" بھی ہے اور "عقد رہن" بھی۔ یعنی دونوں عقود سے اس کی مشابہت ہے [illegible] عقد قرض سے [illegible] تصرف اور اس سے انتفاع جائز، عقد رہن ہے [illegible] جائز فضائل۔

ایک اشکال کا جواب — یہاں ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ اجارہ کے لیے قرض اور رہن کی شرط ہے اور اس کی وجہ سے اجارہ فاسد ہے۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ رہن کی شرط اجارہ کے لیے مفسد نہیں جیسا کہ کفالت کی شرط مفسد نہیں لأن الكفالة لو كانت مشروطة في البيع فسدته بقوله. (ہدایہ ص ۱۰۸، ج ۳)

اشباہ میں ہے: البيع لا يبطل بالشرط في الثمن و ثلثين موضعًا، شرط رهن و كفيل البيع (ص ۲۹۷، كتاب البيوع من الفن الثاني، نول كشور) والإجارة حكمها في الصحة و الفساد بالشرط حكم البيع كما لا يخفى.

اور قرض کی شرط اس وقت مفسد اجارہ ہے جب کہ وہ متعارف نہ ہو اور مسئلہ زیر میں شرط متعارف ہے۔ جیسے [illegible]

شرط متعارف ہو تو اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوتی یوں ہی اجارہ بھی نہ فاسد ہوگا۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

"ہاں یہاں ایک اور امر قابل غور تھا کہ اذہان مفتیان اگر اس طرف جاتے تو کہا جاتا کہ طرز فقہی پر کلام کیا، وہ یہ کہ بلاشبہ یہ عقد عقد اجارہ اور فیس اجرت عمل اور قرض تنہا پر نفع مستقرض اور مفاتیح پر قیاس مختل مگر جب کہ یہ قرض مفروض و داخل ضابطہ ہے تو اجارہ ایسی ایسی شرط پر ہوا جس میں احد العاقدین کا نفع ہے۔ اور وہ مقتضائے عقد نہیں، اسی قدر منع وفساد عقد کے لیے بس ہے۔ ولکني أقول و بحول اللہ تعالیٰ أحول.

"ہنوز بلوغ شرط تا حد افساد میں اور شرط باقی ہے کہ عرف ناس اس شرط کے ساتھ جاری نہ ہو، ورنہ بحکم تعارف جائز رہے گی اور صحت وجواز عقد میں کچھ خلل نہ آئے گی۔ یعنی آرڈر کا نہ صرف تمام بلاد و امصار و اقطار ہند بلکہ دیگر ممالک اسلامیہ میں بھی دائر سائر ہونا تو محتاج بیان نہیں" (فتاوی رضویہ ص ۲۰۳، ۲۰۴، ج ۸، رسالہ المنی والدرلمن عمد منی آرڈر، سنی دار الاشاعت)

لیکن زر ضمانت کو رہن ماننے پر ایک ناقابل حل اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ مال رہن کا موجود و مقبوض ہونا ضروری ہے اور زر ضمانت جب انتہاء رہن ہوتا ہے تو اس وقت وہ بعینہ موجود نہیں رہتا، بلکہ خرچ ہو چکا ہوتا ہے ہاں وہ "دین" کی حیثیت سے مالک دکان کے ذمہ واجب ہوتا ہے مگر وہ مقبوض ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیوں کہ دین نام ہے ما وجب في الذمة (جو ذمہ میں واجب ہو) کا جو ایک وصف ہے اور اس پر قبضہ ناممکن ہے، اس لیے زر ضمانت رہن نہیں ہو سکتا، یہی مذہب امام اعظم ابو حنیفہ، امام احمد اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم کا ہے چنانچہ امام جصاص رازی حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی تصنیف لطیف "احکام القرآن" میں ہے:

واختلف في رهن الدين، فقال سائر الفقهاء: لا يصح رهن الدين بحال و قال ابن القاسم: يجوز في قول مالك. و هذا قول لم يقل أحد به من أهل العلم سواه، وهو فاسد لقوله تعالى: فَرِهٰنٌ مَقبُوضَةٌ" و قبض الدين لا يصح ما دام دينًا، لا إذا كان عليه ولا إذا كان على غيره، لأن الدين هو حق لا يصح فيه قبض و إنما يتأتى القبض في الأعيان اھ. (ص ۳۶۰، ۳۶۱، ج ۲، ذکر اختلاف الفقهاء في رهن المشاع)

حرف اخر: اس بے **اس بندہ بے مایہ کا موقف یہ ہے کہ "زر ضمانت" خالص قرض ہے رہن نہیں ہے۔**

جز پیشگی رقم کی شرعی حیثیت:- اس ضمن میں ایک مسئلہ اُس پیشگی رقم کا بھی غور طلب ہے جس کا جز حصہ ماہ بماہ ہر مہینے کے نصف کرایہ میں وضع ہوتا رہتا ہے اور بقیہ معاہدۂ اجارہ کے انفساخ کے وقت کرایہ دار کو واپس ہو جاتا ہے۔

اس واپس ہونے والی جز رقم کا حکم تو ہمارے گزشتہ بیان سے بخوبی واضح ولائح ہے کہ وہ مال قرض ہے۔ رہا جز حصہ جو ماہ بماہ کرایہ میں وضع ہوتا رہتا ہے اس کی حیثیت پیشگی کرایہ کی ہے۔ ہدایہ کتاب الاجارات میں ہے:

الأجرة لا تجب بالعقد، و تستحق بإحدى معاني ثلثة. إما بشرط التعجيل، أو بالتعجيل من

غیر شرط، أو باستیفاء المعقود علیه اھ. (ص ۲۷۸، ج ۳، باب الأجر متی یستحق) و کذا فی الهندیة وغیرها.

ویسے یہاں اس نصف رقم کو قرض مانیں یا کرایہ بہر حال عقد کی صحت پر اس سے کوئی اثر نہیں پڑتا، لیکن زکاۃ کے وجوب کے مسئلے میں اس کا اثر یہ پڑے گا کہ کرایہ مانیں تو زکاۃ مالک دکان پر واجب ہوگی ورنہ کرایہ دار پر، اس لیے اس کی حیثیت کا تعین ضروری ہوا، اور معاہدہ کے پیش نظر وہ نصف رقم کرایہ ہے، قرض نہیں ہے۔

پانچواں باب ۔ اوقاف کے خلو، بدل خلو و زر ضمانت کی شرعی حیثیت

اوقاف کے اجارے میں اتنی وسعت اور تیسیر نہیں پائی جاتی جو غیر اوقاف کے اجارہ میں شریعت نے روا رکھی ہے کیوں کہ وقف کی حیثیت مال یتیم کی ہے اگر اس میں غیر اوقاف کی طرح ڈھیل دی جائے تو کتنے اوقاف ضائع ہو جائیں گے اور لوگ اپنی جائداد قرار دے کر ہڑپ کر لیں گے۔ خاص کر آج کے زمانے میں کہ غداری عام ہوتی جارہی ہے یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام نے اوقاف کے اجارہ کی مدت ایک سال اور زیادہ سے زیادہ تین سال مقرر کی ہے جب کہ غیر اوقاف کا اجارہ دو سو سال کے لیے بھی ہو سکتا ہے۔

لہذا اصل مذہب کے لحاظ سے اوقاف کا بھی دائمی اجارہ ناجائز ہے ساتھ ہی اس کا معاوضہ (بدل خلو) بھی ناجائز ہے لیکن عرف و تعامل کی وجہ سے یہاں بھی عدم جواز کے حکم عام میں تخصیص نیز حاجت کی بنا پر اس میں تغیر و تبدیل روا ہوگی، بہار شریعت کے درج ذیل مسئلے سے اس پر بخوبی روشنی پڑتی ہے:

"وقف کے اجارہ کی مدت تین سال ہے زیادہ نہ ہونی چاہیے مگر جب کہ اتنے دنوں کے لیے کوئی کرایہ دار نہ ملتا ہو، یا مدت بڑھانے میں زیادہ فائدہ ہے تو بڑھا سکتے ہیں۔ بحر وغیرہ۔" (ص ۸۴، حصہ ۱۴)

اس سے معلوم ہوا کہ وقف کا اجارہ بوجہ حاجت، بلکہ بغرض نفع کثیر بھی تین سال سے زیادہ مدت کے لیے ہو سکتا ہے اور جیسا کہ گزشتہ اوراق میں واضح کیا گیا آج کے زمانے میں دائمی اجارہ کے سلسلے میں عرف، تعامل، حاجت سب متحقق ہے اس لیے اوقاف میں بھی دائمی اجارہ کی اجازت ہونی چاہیے البتہ اس کے لیے ان شرائط کا لحاظ ضروری ہے جو فتاوی رضویہ میں مذکور ہیں اور وہ یہ ہیں:

"پھر اگر خلو وقف میں ہو تو شرط ہے کہ (۱) یہ عقد خود واقف یا متولی کرے دوسرے کو اختیار نہیں۔

(۲) نیز لازم کہ وہ روپیہ خاص وقف کی منفعت صحیحہ میں صرف ہو، نہ کہ واقف یا متولی یا کسی اور کے کام میں۔

(۳) نیز ضروری کہ وقف کو اس امداد مالی کی حاجت ہو، اگر وقف خود اپنی اس منفعت کو پورا کر سکتا ہے تو خلو باطل ہے۔ (ص ۳۶۴، ج ۶، رسالہ ہوا ل العلو تبین الخلو، سنی دار الاشاعت، مبارک پور / رضا اکیڈمی، بمبئی)

مدت دراز کے لیے اوقاف کو اجارہ پر دینے کا حیلہ

علاوہ ازیں اوقاف کو مدت دراز کے لیے اجارہ پر دیے جانے کا حیلہ اختیار کرنا بھی جائز ہے، فتاوی قاضی خاں میں اس کا ایک حیلہ یہ درج ہے کہ مثلاً وقف کو تیس سال کے لیے اجارہ پر دینا ہو تو یکے بعد دیگرے سال سال بھر کے لیے تیس اجارے کر لے، الفاظ یہ ہیں:

وعن الإمام أبي حفص البخاري رحمه الله تعالى أنه كان يجيز إجارة الضياع ثلاث سنين فإن احتاج القيم أن يؤاجر الوقف إجارة طويلة ، قالوا : الوجه فيه أن يعقد عقودًا مترادفة ، كل عقد على سنة و يكتب في الصك: "استأجر فلان بن فلان أرض كذا، أو دار كذا بثلثين سنة ثلثين عقدا، كل عقد سنة بكذا من غير أن يكون بعضها شرطًا في بعض". فيكون العقد الأول لازمًا لأنه ناجزة، والثاني غير لازم لأنه مضاف. قال رضي الله تعالى عنه: و كان فيما قالوا : نظر فوائهم قالوا : الأول لازم والثاني غير لازم لأنه مضاف ، و ذكر شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى: أن الإجارة المضافة تكون لازمة في إحدى الروايتين [illegible] وذكروا أيضا: القيم إذا احتاج إلى تحصيل الأجرة يعقد عقودًا مترادفة على ما قالوا اهـ. (ص ۳۳۲، كتاب الوقف، فصل في إجارة الأوقاف و مزارعتها، ط: مكتب حامد بشاور، پاكستان)

واضح ہو کہ وقف کا اجارہ موجر (اجارہ پر دینے والے متولی) کی موت سے فسخ نہیں ہوتا اس لیے یہ اجارہ طویلہ مذکورہ کے ذریعہ جتنے سالوں کے لیے ہوگا اتنے سالوں تک کے لیے اجارہ فسخ نہ ہوگا۔ چنانچہ اشباہ میں ہے:

"لا تفسخ الإجارة بموت المؤجر الموقف إلا في مسألتين ، ما إذا آجرها الواقف ثم ارتد، ثم مات لبطلان الوقف بردته فانتقلت إلى ورثته. وفيما إذا آجر أرضه ثم وقفها على معين ثم مات تفسخ، ذكره ابن وهبان في آخر شرحه اهـ. (ص ۱۲۳، ۱۲۴، ج ۲ كتاب الوقف من النوع الثاني، كراچی، پاكستان) ص ۲۴۹، ۲۵۰، ج ۲، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان و ص ۲۸۴، نول كشور)

رہ گیا پگڑی کا مسئلہ تو اجارہ کا فسخ ہونے کی صورت میں [illegible] جیسا کہ گزرا، لیز اس کے جواز کے لیے زمین اور عمارت کے [illegible] کے علاوہ تیسرا راستہ اختیار کیے جانے کی بات ہم پہلے بیان ہو چکے۔ مزید ایک حل یہ بھی ہے کہ پگڑی کی رقم کو قیم وقف کے اجارہ کی پیشگی کرایہ قرار دیں اور اتنے ایام کا کرایہ بابت حساب دستور رکھیں۔

اور یہاں بھی زر [illegible] کرایہ دار کو [illegible] کرنا یا فسخ اجارہ کے وقت اسے کرایہ دار کو [illegible]. لعل الله يحدث بعد ذلك أمرًا. والله تعالى أعلم.

❁ ❁ ❁

مسئلہ ۳ از: مفتی شفیق احمد شریفی، بانی و مہتمم دار العلوم افضل المدارس، الہ آباد

جواب [۱] قول مختار یہی ہے کہ ناجائز ہے، کیوں کہ اجارہ کے شرائط میں سے ایک مدت کا معلوم ہونا بھی ہے جب کہ یہاں مدت مجہول ہے جیسا کہ سوال نامہ میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۲] حقوق محرومہ سے ہے کیوں کہ یہ دفع ضرر مالک کے لیے ثابت ہے، نہ کہ بر وصلہ کے طور پر۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۴] حق خلو کی بیع جائز نہیں، یہی عند المطلب راجح اقوال ہے۔ صاحب اشباہ فرماتے ہیں:
الحقوق المجردة لایجوز الاعتیاض عنها الخ. حق خلو ان مستثنیات میں بھی نہیں جو حقوق مجردہ ہو کر بھی اس حکم سے مستثنیٰ ہیں کہ فقہائے مستثنیات میں حق قصاص، ملک نکاح، حق عبودیت شمار کرائے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۴] اجارت ہونی چاہیے کیوں کہ بہت سے مسائل میں عادت ناس اور عرف وتعامل کے سبب فقہائے اسلام نے اس طرح کا فیصلہ دیا ہے جس کے نظائر کتب فقہ میں موجود ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۵] ظن ہونا چاہیے، سماعت کے تحقق کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۶] جواز کے دلائل مندرجہ ذیل ہو سکتے ہیں:

* پگڑی کو اصل کرایہ کا ایک حصہ سمجھا جائے۔
* پورا کرایہ دار اب تک رہتے ہوئے اپنا حق کسی دوسرے کو فروخت کر دے یا کرایہ میں وضع کر دی جائے ہو یہ بھی بعد رضا المؤجر والمستاجر جائز ہے اس صورت میں ملک کا انتفاع درست نہ ہوگا۔
* پگڑی لے کر آجر مستاجر سے عمارت کی بیع کر دے اور کرایہ صرف زمین کا لیتا رہے۔ اس صورت میں شروع ہی سے آجر کے لیے اس کا استعمال بھی جائز رہے گا اور مستاجر دوسرے مستاجر سے اس طرح کی بیع کر کے پگڑی لے سکے گا اور کرایہ زمین ہر صورت اس کے مالک کو ملتا رہے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۷] مدت اجارہ اگر متعین ہے تو انتہاء مدت سے قبل مستاجر کو بیع حاصل ہے کہ دوسرے کو کرایہ پر دے دے کما فی المبسوط للسرخسی (جلد ۱۵، ص ۱۳۰) پرانا کرایہ دار نئے کرایہ دار سے پگڑی بھی لے سکتا ہے جیسا کہ خود پاکستان کی عدالتوں میں (ص ۱۹، ج ۵)

خیال رہے کہ اگر پگڑی کے پیسے کی وصولیابی ہو جو اجارہ کے اصل پیسے میں تیسرے حصے کے تحت مرقوم ہوا، تب تو اس صورت میں کوئی قباحت نہیں ورنہ ناجائز ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۸] اس کے جواز کا ایک حیلہ جواب سوم میں مذکور ہوا، دوسرا یہ ہے کہ اصل کرایہ دار ثانی مستاجر میں کچھ اصلاح کر دے، یا اس کے ساتھ الحاق کر دے تاکہ ثانی مستاجر کی حیثیت بڑھ جائے مثلاً عمارت کا پلاسٹر یا روشنی کا انتظام یا باتھ روم وغیرہ کی تعمیر کرا دے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۹] [illegible] چاہتا ہے یہ کم کرے یہ رقم زمین کے پہلے ماہ کا کرایہ ہے اس کے بعد ہر ماہ وہی کرایہ دیتا ہو مستاجر اول ہو تا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۰] (الف) اس رقم میں رہن وقرض دونوں کا احتمال ہے لیکن قرض کہنا مناسب ہے۔ مالک مکان اس رقم کو لے سکتا ہے، اور جب قرض ہے تو اس میں ہر طرح تصرف بھی کر سکتا ہے۔ البتہ رہن کہنے کی صورت میں انتفاع ناجائز ہوگا۔

جواب [۱۰] (ب) رہن یا قرض بہتر ہے قرض تسلیم کیا جائے، اس کا لینا جائز ہے۔

جواب [۱۰] (ج) پر ملکی کرایہ ہے۔ بدائع الصنائع جلد چہارم ص ۱۹۵ میں ہے ولو آجر بشرط تعجیل الأجرة جاز۔ اس سے عقد اجارہ پر فرق نہیں پڑنا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱] اصل مذہب تو عدم جواز ہی ہے، زر خلو ختم دوامی کی شرط کے ساتھ جائز ہونا چاہیے۔ ھذا ما عندی والعلم بالحق عند ربی۔

●●●●●●●●

مسئلہ - ۴

از: مفتی عنایت احمد نعیمی، صدر المدرسین الجامعۃ الغوثیہ، اترولی، گونڈہ

جواب [۱] زمین، مکان، دکان کو دوامی اجارہ پر دینا بدیں وجہ فقہائے کرام نے ناجائز قرار دیا کہ اجارہ علی الدوام میں "مدت اجارہ اور منفعت" دونوں مجہول ہیں اور یہ جہالت مفسد اجارہ ہے۔ لہٰذا مذہب مختار تو عدم جواز ہی ہے، لیکن یہ بھی ایک زندہ حقیقت ہے کہ شریعت مطہرہ نے ہمارے عرف کو تسلیم فرمایا بشرطیکہ یہ "تصرفات" "من جانب الشرع" "معلی علیہ" نہ ہوں اور یہ بات بھی اظہر من الشمس ہے کہ شریعت مطہرہ نے "مؤجر و مستاجر" دونوں کی رعایت فرمائی یعنی دونوں میں کسی ایک کا بھی نقصان گوارہ نہ کیا اور نہ ہی ایک کی زیادتی دوسرے پر ڈالی، لہٰذا یہاں چند امور پر تفصیلی گفتگو درکار ہے۔

نوٹ: - آجر کا نقصان یہ ہے کہ وہ اپنی زمین، مکان، دکان سے جب چاہے انتفاع نہ کر سکے، مالک ہوتے ہوئے بھی اپنی ملکیت کی شی پر حق تصرف نہ رکھے۔

ثانیاً - مستاجر کا نقصان یہ ہے کہ اس نے جس غرض و مقصد کے تحت زمین، مکان، دکان لیا، وہ مقصد پورا نہ کر سکے، مثلاً زید تاجر نے ایک دکان کرایہ پر لی، اب اس کا کاروبار چل پڑا، مالک کہتا ہے کہ دکان فوراً خالی کرو۔ ظاہر ہے کہ یہ مستاجر کا نقصان ہے۔ محل غور یہ ہے کہ کیا شریعت مطہرہ ان دونوں میں سے کسی کو بھی نظر انداز کرے گی، ہرگز نہیں، بلکہ دونوں کے حقوق کی رعایت فرمائے گی۔ دونوں کی رعایت اس طرح ہوگی کہ وقت اور منفعت دونوں کا تعین آجر و مستاجر کے مابین ہو جائے لہٰذا جب مدت و منفعت کا تعین ہو جائے تو مستاجر کو منفعت کے صرف کا حق حاصل ہو گیا، مثلاً زید عمرو میں معاملہ اجارہ ثابت دکان تجارت کے لیے ملا، صاحب صرف پہلا سال تو زید نے صرف کیا، اب زید کی ضرورت کی بنا پر چاہتا ہے کہ عمرو اپنا حق تصرف دکان سے اٹھا لے تاکہ دکان خالی ہو جائے۔ عمرو کہتا ہے کہ مدت پوری ہونے پر دکان خالی کروں گا، اب دونوں میں مصالحت اس [illegible] خالی ہو جائے گی، زید نے اسے منظور کر لیا۔ [illegible] جائز ہوگی کہ حق زید ہے اور صاحب حق نے طیب نفس اپنے مقصد کی تکمیل کے لیے دیا۔ یہیں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صاحب حق اگر اپنا حق کسی کو سپرد کر دے تو اسے لینا جائز ہے۔ اب مستاجر زید اس شک کو نکالے کہ مالک، مکان، دکان، زمین ہو پگڑی وصول کرتا ہے وہ رشوت تو ہے ہی نہیں، اس لیے کہ ابھی حق کا وجود ہی نہیں تو آخر یہ رقم ہے کیا؟ بعد تامل عاجز کی فہم ناقص میں یہ آتا ہے کہ یہ رقم مالک مکان، دکان، زمین، کی رضا و خوشی کو حاصل کرنے کے لیے دی جاتی ہے، رشوت ہرگز نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ رشوت کی تعریف اس پر صادق نہیں، اور رشوۃ ما یعطی لابطال حق او لاحقاق باطل اما اذا اعطی لیتوصل بہ الی حق او دفع ظلم فلا بأس بہ۔ (حاشیہ مشکوۃ المصابیح، باب رزق الولاۃ وھدایاھم ص ۳۲۶، حاشیہ نمبر ۳)

لہٰذا پگڑی لینا جائز اور اس رقم کا استعمال بھی جائز ہونا چاہیے حضرت سیدنا امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سیط

کی حضرت سیدنا حسن مجتبیٰ علیٰ جدہ وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کی رضا وخوشی کو حاصل کرنے کے لیے ان کے دیون وسالانہ وظائف جات کی ادائیگی پر مصالحت فرمالی گویا "خلوعن مسند الخلافۃ" کی بیع ہوئی اور یہ مصالحتی معاملہ بہت سے حضرات صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کے روبرو انجام پایا اور بلا کسی نکیر کے قبول کیا گیا۔

ثالثاً - یوں کہ اب بڑے شہروں کے علاوہ قصبات وموضعات میں بھی مکانات ودوکانیں گیارہ ماہ کی اگریمنٹ پر دیے جانے لگے تو اب نہ منفعت کی جہالت رہی نہ مدت کی مابہ الامتیاز یہ اجارہ جائز ہے۔

رابعاً - پگڑی کہہ کر بطور "رقم مقفل" مالک لے لیتا ہے اور جزء کرایہ کی معینہ مقدار ماہوار وصول کرتا رہتا ہے۔ اجارہ "پگڑی" اور کرایہ ماہانہ کے مجموعے پر آرہا تو کیا شرع پاک ایسے اجارہ سے مانع ہے؟ ہرگز نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ آج کل جو رسم ہے اجارہ بشکل "پگڑی ومعہ کرایہ ماہانہ" اسے عقد جواز میں ہونا چاہیے ورنہ لاکھوں مسلمان کبیرہ کے مرتکب قرار پائیں گے کہ طلاق وعتاق وغیرہ وغیرہا کے مسائل میں داخل ہو جائیں گے۔ علاوہ عامۃ المسلمین کے علماء اعلام، اساطین فضل وکرام کے مرتکب گردانے جائیں گے۔

جواب ۲ حقوق کہا ہے یہ کیوں کر یہ مالک کے دفع ضرر کے لیے ثابت ہے۔

جواب ۳ حق ضرور کی بیع جائز ہونی چاہیے کہ فقہائے کرام نے حق قصاص، حق نکاح، حق عبدیت میں جواز کا قول کیا ہے فقط۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب ۴ اجارت ہونی چاہیے کیوں کہ بہت سے مسائل میں عادت ناس اور عرف متعامل کے سبب فقہائے اسلام نے اس طرح کا فیصلہ فرمایا ہے جس کی نظیریں کتب فقہیہ میں ملتی ہیں۔

جواب ۵ بالشبہ یہ ضرورت ہے ضرورت کے تحقق کا انکار وہی کرے گا جس نے بعرف اہل زمانہ فہو حاہل۔

جواب ۶ جواز کے تحقق کی چند صورتیں ہو سکتی ہیں

* پگڑی کو اصل کرایہ کا ایک حصہ قرار دے دیا جائے جو ماہانہ کرایہ میں ادا ہوتا رہے۔
* کرایہ واجب الادا کے بدلے میں یہ رقم بطور ثمن ہو جو اختتام اجارہ پر واپس کر دی جائے یا کرایہ میں وضع کر دی جائے مگر اس صورت میں مالک اس سے انتفاع نہیں کر سکتا ورنہ یہ ربوٰ ہوگا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم۔
* پگڑی کی رقم [illegible] ہو اور مالک اس سے انتفاع [illegible] اس صورت میں بلاشبہ مالک کے لیے اس رقم کا استعمال جائز ہے گا۔ مستاجر اول دوسرے مستاجر سے اس طرح کی بیع کر کے پگڑی لے سکے گا اور زمین کا کرایہ ہر صورت اس کے مالک کو ملتا رہے گا۔

جواب ۷ مدت اجارہ اگر متعین ہے تو اختتام مدت سے قبل مستاجر کو یہ حق حاصل ہے کہ دوسرے کو کرایہ پر دے دے جیسا کہ بہار شریعت حصہ ۱۲ ص ۹۲ میں ہے۔

جواب ۸ اصل کرایہ دار کی مستاجر میں کچھ اضافہ یا اصلاح کر دے تا کہ مستاجر کی حیثیت ومالیت بڑھ جائے مثلاً عمارت کا پلاسٹر یا اس میں روشنی کا انتظام یا اور کوئی تعمیری کام کرا دے۔

جواب ۹ یہ بھی صورت ہو سکتی ہے کہ مالک اس سے دوسرے کرایہ دار سے جو زائد رقم لینا چاہتا ہے اصل کرایہ کے علاوہ، یہ کہہ کر لے لے کہ یہ رقم زمین کے "پہلے ماہ" کا کرایہ ہے۔ اس کے بعد ہر مہینے وہی کرایہ دیا ہوگا جو مستاجر اول

دیا تھا۔

جواب [۱] (الف) یہ رقم قرض ہی قرار دینا مناسب ہے، مالک اس رقم کو لے سکتا ہے اور اس سے انتفاع بھی درست ہوگا۔

جواب [۲] (ب) قرض تسلیم کرنا بہتر ہے، لہٰذا اس کا لینا جائز ہے۔

جواب [۳] (ج) یہ خلاصی کرایہ ہوتا ہے۔ لہٰذا اجارہ پر فرق نہ پڑنا چاہیے۔

جواب [۴] عدم جواز کا ہی حکم ہوگا۔ ہاں دگر ذرعلاقت کی وجہ کی بات مابین طے ہو جائے تو جائز ہونا چاہیے فقط۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

* * * * *

مقالہ - ۵

مفتی محمد ایوب صاحب رضوی (معلوم) بنگلور، ناظم دارالافتاء کرناٹک

کسی شئی کے نفع کا عوض کے مقابل کسی شخص کو مالک کر دینا اجارہ ہے (بہار شریعت حصہ ۱۳ ص ۹۹) یعنی شئی کو باقی رکھتے ہوئے عوض کے بدلے اس شئی سے نفع حاصل کرنے کا کسی کو مستحق بنا دینے کو اجارہ کہتے ہیں۔ شئی کو مستاجر اور مالک شئی کو اجر شئی سے نفع حاصل کرنے والے کو کرایہ دار کو مستاجر کہتے ہیں۔

اجارہ کے شرائط سے ہے کہ اجرت و منفعت معلوم ہو، اور اگر اجارہ کا تعلق وقت سے ہے تو اجارہ کی مدت بھی معلوم ہو اور نص قرآنی سے بھی یہی پتہ چلتا ہے جیسا کہ سورہ قصص میں ہے

قال جل شانہ: قَالَ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَىٰ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ (القصص ۲۸: ۲۶-۲۷)

اس آیت مقدسہ میں اس اجارہ کا ذکر ہے جو حضرت شعیب علیہ الصلوٰۃ والسلام کے درمیان ہوا تھا۔ اور اجارہ کی صحت کے لیے ضروری ہے کہ اجرت و منفعت و مدت سب معلوم ہوں۔ اور دوامی اجارہ کی صورت میں اجرت و منفعت و مدت یہ تینوں چیزیں مجہول ہوتی ہیں جو صحت اجارہ کے لیے شرط ہیں اس لیے یہ اجارہ فاسد ہے۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

دوامی اجارہ کی خرابیاں اس صورت میں مالک مکان و دکان اگر یہ چاہتا ہے کہ وقت کے لحاظ سے کرایہ میں اضافہ ہو جائے تو کرایہ دار کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ معمولی اضافہ ہو جائے تاکہ وقت اور کاروبار کے لحاظ سے مالک دکان و مکان جو اضافہ کر رہا ہے وہ غیر مناسب نہیں ہے۔ بلکہ بعض وقت تو اس کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ اضافہ ہی نہ ہو۔ یہاں تک کہ مجبوراً مالک دکان و مکان کو حاکم ضلع (D M) کا سہارا لینا پڑتا ہے اور یہ سہارا لینا بھی ہر ایک کے لیے آسان کام نہیں ہوتا اور حاکم ضلع جلد اضافہ بھی نہیں کرتا ہے اور اگر کرتا بھی ہے تو معمولی۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مالک دکان یا مکان کو ایک وقت میں اس کی ضرورت نہیں تھی تو اس نے کرایہ پر دے دیا لیکن اب اس کو خود ہی دکان یا مکان کی شدید ضرورت ہے لیکن دوامی اجارہ کی وجہ سے خالی نہیں کرا سکتا۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کرایہ دار نے اپنی رہائش یا کاروبار کو دوسری جگہ منتقل کر دیا ہے اور اس دکان و مکان کی اس کو ضرورت نہیں پھر بھی اس کو مالک کے حوالے نہ کر کے کرایہ پر اٹھا دیتا ہے یا اپنے

قبضہ میں رکھے رہتا ہے۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اگر مالک وقت کے لحاظ سے اس میں کچھ ترمیم کرنا چاہتا ہے تو کرایہ دار سامنے آجاتا ہے۔ اس سے وہ لوگ جو دکان یا مکان کو کرایہ پر دیتے ہیں بخوبی واقف ہیں۔

دوامی اجارہ کی خوبیاں :- اس میں کرایہ دار کے لیے آسانی ہوتی ہے کہ اس صورت میں وہ اپنے کاروبار کو اطمینان و سکون کے ساتھ چلاتا ہے اور اس کو یہ فکر نہیں رہتا کہ جب کاروبار چل جائے گا تو مالک دکان خالی کرا لے گا۔ لیکن اس اندیشہ سے ایک طویل مدت کا اجارہ کرکے دے بھی سکتا ہے۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک جگہ اس کا کاروبار چل گیا اور دوامی اجارہ نہ ہونے کی صورت میں اگر وہ اپنے کاروبار کو دوسری جگہ منتقل کرتا ہے تو اس پر اثر پڑے گا۔ لیکن ایسا بھی کم ہی ہوتا ہے کیوں کہ جس کا کاروبار دکان یا مکان کی وجہ سے مشہور ہو جاتی ہے تو اگر دوسری جگہ منتقل کر دیا جائے تو بھی اسی خوبی سے چلتی ہے۔ [illegible] کہ دوامی اجارہ غلط کرنے والا ہے۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"مظلوم داخل رہے اصل مذہب نہ یہ بلکہ تو سو برس تک غاصب رہے حق نہیں اس کا پا سکتا۔ دسویں صدی میں ایک عالم حنفی المذہب امام صدر الدین الفوائی قدس سرہ نے اسے جائز کیا۔" (ص ۳۶۰، ج ۶)

اور علامہ حصکفی کی شرح سے بھی یہی پتہ چلتا ہے اور اس مسلک میں وہ تنہا نہیں۔ کئی نے ان ہم خیال ہونے کی وجہ سے کسی کو اپنا ہم خیال بنا لیا ہے۔ اس کے برخلاف محققین فقہاء مثلاً شیخ الاسلام علی مفتی، علامہ حسین شرنبلالی، علامہ محمد آفندی زیرک زادہ، علامہ خیر الدین رملی، علامہ سید احمد طحطاوی نے رد فرمایا ہے۔ (فتاویٰ رضویہ ص ۳۶۰، ج ۶)

زر ضمانت :- آپ کی تشریح کے مطابق کہ مالک کرایہ دار سے کچھ رقم اس شرط پر لیتا ہے کہ جب یہ مکان یا دکان خالی کرے گا تو رقم اسے واپس مل جائے گی۔ بسا اوقات یہ معاہدہ یوں بھی ہوتا ہے کہ ششماہی کا جو حصہ مثلاً دس ہزار میں ہزار تکیہ کے وقت واجب ہوگا اور باقی حصہ ہر مہینے کے نصف کرایہ میں وضع ہوتا رہے گا خواہ مختلف مدت میں وضع ہو۔ اس میں کوئی شرعی حرج نہیں ہے اور مدت مقرر کر دی جائے کہ اس سے قبل جتنی شکل بہار شریعت حصہ ۱۱ ص ۳۹ پر موجود ہے

"بعض لوگ قرض لے کر مکان یا کھیت رہن رکھ دیتے ہیں کہ جب تک مکان میں رہے اور کھیت کو جوتے بوئے اور مکان یا کھیت کی پیداوار مقرر کرتے ہیں مثلاً مکان کا کرایہ پانچ روپے ماہوار یا کھیت کا پانچ روپے سال ہوتا چاہیے اور طے یہ پایا [illegible] اس وقت مکان یا کھیت واپس ہو جائے گا اس صورت میں بظاہر کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی اگرچہ کرایہ یا پیداوار اتنی اجرت سے کم طے پایا ہو، اور یہ صورت اجارہ میں داخل ہے۔ جتنی اتنے زمانے کے لیے مکان یا کھیت اجرت پر دیا اور زر اجرت وصول لے لیا"۔

پگڑی :- اس کی صورت رشوت کی ہے اور رشوت شریعت میں ناجائز و حرام ہے۔

****

مسئلہ -۲ از: مفتی اختر حسین رضوی مصباحی، قاضی شریعت دار القضاء ادارہ شرعیہ، کیتھون، کوٹہ راجستھان

جواب (۱) زمین و مکان، دکان کو دوامی طور پر اجارہ پر دینا جائز نہیں ہے، تعین مدت لازم ہے۔ حق خلو یا حق استرداد مالک مکان کو رہے گا، حق خلو یا حق استرداد مدت متعینہ تک کے لیے کرایہ دار کو دینا چاہے تو دینا جائز ہے۔ اور اگر

مدت میں جہالت ہے تو ناجائز، البتہ بنائے ضرورت اتمام مدت پر اجارہ کی توسیع وتجدید ہو سکتی ہے۔

جواب [۲] مالک کا حق خلو حقوق مجردہ سے نہیں ہے، حقوق ثابتہ کا ہے۔

جواب [۳] (الف) حق خلو کی بیع جائز ہے بشرطیکہ حق شرعی مجروح نہ ہو۔

جواب [۳] (ب) حاجت ناس اور عرف وتعامل کی صورت میں مالک اجارہ کی طرف رجوع جائز ہے جب کہ حاجت ناس اور عرف وتعامل ثابت ہو۔

جواب [۴] حق خلو سے دست برداری کے عوض کچھ رقم وصول کرنا ناجائز ہے۔

جواب [۵] فقہائے کرام کا یہ فرمانا کہ اجارہ [illegible] ہے، پگڑی نہ لے بلکہ بطور عادت لے اور جب کرایہ دار مکان کو واپس کرے تو وہ رقم مالک مکان کرایہ دار کو واپس کرے۔

جواب [۶] زر خلو کی حیثیت قرار دی جائے۔

جواب [۷] کرایہ دار کسی اور شخص کو شرعاً منتقل نہیں دے سکتا۔

جواب [۸] کرایہ دار وقت کرایہ داری، مالک مکان سے کچھ نہیں لیا ہے تو دست برداری کے عوض کچھ مال نہیں وصول کر سکتا۔ اور اگر کچھ لیا ہے تو مالک مکان کو واپس کرنے کرایہ دار کسی دوسرے کو حق خلو بیع نہیں کر سکتا ہے نہ دست برداری کے عوض مال وصول کر سکتا ہے۔

جواب [۹] مالک مکان کا کچھ مال وصول کرنا کسی طرح جائز نہیں ہے اس لیے کہ پہلے کرایہ دار سے دس ہزار روپے قرض لیا تھا۔ اب منتقلی کی صورت میں بیس ہزار لے سکتا ہے دس ہزار کرایہ دار کو واپس کر دے اور بیس ہزار مالک کے لیے دوسرے کرایہ دار کا واجب الادا ہے گا۔

جواب [۱۰] (الف) اس کی شرعی حیثیت قرض کی ہے، چونکہ کرایہ دار کی طرف سے مالک مکان کو اس رقم پر تصرف کامل کا اختیار حاصل ہوتا ہے تو مالک مکان کو تصرف کرنا جائز ہے۔

جواب [۱۰] (ب) نصف رقم بطور کرایہ میں وضع ہو سکتی ہے اور نصف رقم مالک مکان کے پاس بطور دین رہ سکتی ہے، میری نظر میں اس کی شرعی حیثیت قرض کی ہے۔

جواب [۱۱] (الف) [illegible] اگر مدت معلوم ہے تو جائز ہے۔ اس کے باوجود عقد اجارہ پر کوئی منفی اثر نہیں پڑے گا، منفی اثر تو اس وقت پڑتا جب مدت مجہول ہوتی۔

جواب [۱۱] (ب) اوقاف کی زمین مکان میں متولی کرایہ دار سے زر خلو (سیکورٹی) جمع کرا سکتا ہے۔ جائداد موقوفہ پر تلف کا اندیشہ ہے اس لیے سیکورٹی رقم سے جائداد کا نقصان سے بچ سکتی ہے اور کرایہ دار پابند بھی رہے گا، غیر موقوفہ کی طرح اوقاف کی زمین ومکان میں پگڑی لے کر کرایہ دار پر لینا جائز نہیں ہونا چاہیے۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

مقالہ-۷ ـــــــــ از: مولانا محسن الہدیٰ مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

پگڑی کا مطلب: - پگڑی کی تعریف جو سوالنامہ میں درج ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ پگڑی سے فقہائے کرام کی زبان میں ظلم یا دوامی اجارہ کہتے ہیں وہ حق ابقاء اجارہ یا ولایت تصرف کے زوال سے عبارت ہے۔ اب اگر بیع حقوق کا جواز ثابت ہو جائے تو پگڑی کی شکل درست ہو جائے گی۔ آپ ہم ذیل میں ایسے جزئیات شرعیہ نقل کرتے ہیں جس سے جواز کا پہلو ظاہر ہو جائے۔

بیع حقوق: - علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ درمختار ج ۴ میں رقمطراز ہیں: یجوز الصلح عن الوظائف بمال "اب کسی وظیفہ کو مال کے بدلے سے صلح مال سے جواز کا فتویٰ دیا گیا تو اس سے ثابت کہ حق خلو کا زوال سے الگ ہونا ممکن ہے۔ نیز یہ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کچھ معاوضہ لے کر حق خلافت ان کے سپرد فرمایا۔ درمختار میں ہے: واستدل بعضهم للجواز بنزول سيدنا الحسن لابن سيدنا علي رضي الله تعالى عنهما عن الخلافة لمعاوية على عوض. (ص ۵۲۰، ج ۴)

امام سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: و قد استدل الطنبذي بنزوله عن الخلافة التي هي أعظم المناصب على جواز النزول عن الوظائف" (تاریخ الخلفاء، ص ۱۹۲)

ردالمحتار میں ہے: و قال الحموي: و قد استخرج شيخ مشايخنا نور الدين علي المقدسي صحة الاعتياض عن ذلك في غير موضع على نظم الكثير من فروع في مبسوط السرخسي. (ص ۲۴، ج ۵)

شبہہ: اگر کوئی یہ کہے کہ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مصلحت شرعیہ کے تحت اس بات کو اپنایا جیسا کہ ردالمحتار میں ہے: قال العلامة ... و لكن العلماء والحكام عملوا ذلك للضرورة (ص ۵۲۹، ج ۴)

ازالۂ شبہہ: ہم کہیں گے کہ آج تقریباً ساری دنیا کا پگڑی پر عمل درآمد ہو چکا ہے اور تعامل ناس کو بھی شرع شریف میں بڑی اہمیت حاصل ہے اگر آج پگڑی کو ناجائز قرار دے کر منسوخ کر دیا جائے تو کروڑوں [illegible] کہیں سر چھپانے کی اطمینان کا ٹھکانہ نہ رہے جیسا کہ سوالنامہ میں مصرح ہے۔ اور شریعت کو نے رفع حرج کا حکم فرمایا ہے اور اس میں ضرورت بھی متحقق ہے جیسا کہ شامی میں ہے: لاضطرار الناس إلى ذلك

★ حضرت مفتی ابو سعود رحمہ اللہ نے حق قرار اور حق تصرف میں معاوضہ لینے کو جائز کر دیا ہے۔ ردالمحتار معروف بہ شامی میں ہے: و رأيت بخط بعض العلماء عن المفتي أبي السعود أنه أفتى بجواز أخذ العوض على حق القرار و التصرف. (ص ۵۲۰، ج ۴)

اس پر قیاس کر کے بدل خلو لینے کو اگر مباح کہا جائے تو کوئی مضایقہ نہیں ہونا چاہیے۔

★ علامہ شامی صاحب رحمہ اللہ "منحة الخالق" میں حق تصرف کا عوض لینے کو جائز فرماتے ہوئے

WWW.NAFSEISLAM.COM

تحریر مجلس شرعی - جلد دوم ۲۲۲ ۔ ۔ ۔

فقیہ فقید المثال امام احمد رضا قدس سرہ نے فتاوی رضویہ میں بگڑی کی زمین میں دفن میت کے جواز و عدم جواز کا سوال ہوا تو جواب یوں مرقوم فرمایا جس سے بگڑی کا جواز نمایاں ہے کہ ہمیشہ کے لیے مستاجر کا حق تصرف تسلیم فرمالیا ہے تحریر فرماتے ہیں:

"یا قلیہ جائز ہے جب کہ باجارت مستاجر ہو۔ ملک غیر ہونا مانع جواز دفن نہیں۔ غایت یہ کہ مالک کو از قبر کا اختیار ہوگا مگر جب اس کا اجارہ دوامی ہو تو مالک کی طرف سے یہ اندیشہ بھی نہیں، یہاں تک کہ علمائے دوامی اجارے کی زمین میں مسجد بنانے کی اجازت دی اور اس میں وقف صحیح مانا۔ اس بنا پر کہ وہ ہمیشہ رہے گی تو تابید حاصل ہے"۔ (ص ۱۰۰ ج ۴)

★ بگڑی میں ہو قبر دی جانے کے بعد [illegible] مالک کے قبیل سے رہیں اور اعانت کے بارے میں یہ ہے کہ [illegible] (فتاوی رضویہ ج ۶ ص ۳۲۳)

★ حج بدل پر قیاس کرکے کہنا کہ بگڑی کے جواز کا حیلہ حج بدل سے نکالا جا سکتا ہے اور "کم طریق بالا تشمیں" کا نفع حاصل کیا جا سکتا ہے اور حج بدل کے جواز کی تصریح فتح القدیر ص ۲۲۲ ج ۲ کے حوالہ کی ص ۳۲۵ ج ۱ میں موجود ہے بلکہ مشائخ نے فرمایا کہ یہ تمام زمانہ کی اکثر بیوں سے بہتر ہے حتی کہ امام ابو حنیفہ کے شاگرد ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ حج کرنے والا سخت گناہ گار ہے۔ طریق اس سے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے خود یہ حج فرمائی بلکہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس حج کا حکم بالذات فرمایا۔ (ملتقط من کامل الفقہ الحنفی)

حضور صدر الشریعہ قدس سرہ العزیز نے اس کی تشریح یوں فرمائی ہے۔

"حج بدل کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے مثلاً دس روپے قرض مانگے۔ اس نے کہا میں قرض نہیں دوں گا، ہاں البتہ کر سکتا ہوں کہ [illegible] دس روپے کو [illegible] بازار میں دس روپے کو بیچ کر دیجئے گا تمہیں دس روپے مل جائیں گے اور کام بن جائے گا۔ اور ایسا ہی ہوتا ہے۔ بائع نے زیادہ نفع حاصل کرنے اور سودے بیچنے کا یہ حیلہ نکالا کہ دس کی چیز بارہ میں بیچ کر دی۔ اس کا کام چل گیا اور ظاہر ہے کہ اس کو نفع مل گیا۔ (ص [illegible])

★ [illegible]

WWW.NAFSEISLAM.COM

[illegible] الحكم العام قد يثبت بالعرف الخاص عند بعض العلماء كالشافعي و غيره، ومنه الأحكام التي جرت بها العادة في هذه الديار، و ذلك بأن تتسع الأرض وتعرف بكسرها و يعرض على قدر من الأذرع مبلغ معين من الدراهم و يبقى الذي يسمى فيها يؤدي ذلك القدر في كل سنة من غير إجارة كما ذكره في أنفع الوسائل هذا كان بحيث لو رفعت عمارته لا تستأجر بأكثر تلك في بدء بأجر المثل و لكن لا ينبغي أن يفتى باعتبار العرف مطلقاً خوفاً من أن يفتح باب القياس عليه في كثير من المنكرات والبدع.

نعم يفتى به فيما دعت إليه الحاجة و جرت به في المدة المديدة العادة، و تعارفه الأعيان بلا نكير كالخلو المتعارف في الحوانيت، وهو أن يجعل الواقف أو المتولي أو المالك على المحانوت قدراً

معيناً يوجد من الساكن و يعطيه به لسكنا شرعيًا، فلا يملك صاحب الحانوت بعد ذلك إخراج الساكن الذي ثبت له الحلو ولا إجارتها لغيره ما لم يدفع له السبلغ المرقوم، فيفتى بجواز ذلك قياسًا على بيع الوفاء الذي تعارفه المتأخرون احتيالاً عن الربا.

حتى قال في مجموع النوازل: انقل مشايخنا في هذا الزمان على صحته بيعًا لاضطرار الناس إلى ذلك، و من القواعد الكلية إذا ضاق الأمر اتسع حكمه فيندرج تحتها أمثال ذلك مما دعت إليه الضرورة والله تعالى أعلم (رد المحتار على الدر المختار ج ۹، ص ۳۵، كتاب الإجارة مطلب في المرصد والقسمة و منذ المسكة، دار الكتب العلمية بيروت / ج ۶، ص ۳۰۷، دار الفكر، بيروت)

★ ہمیں دوائی اجارہ کے دوسرے پہلو پر بحث مقصود ہے جو تعلیم کے سوال سے متعلق ہے تاہم پہلا موقف یہ ہے کہ تعلیم کا اجارہ سے ہے دوائی اجارہ دیا پاکستانی پر کیا ہوا ہے

****

مسئلہ-۸

از: مولانا صدر الوری قادری، استاذ جامعہ اسلامیہ پرنسپل گجوری ہنو

اجارہ ایک عقد تجارتی ہے جس میں معقود علیہ وہ منفعت ہوتی ہے جو عین سے مقصود ہو۔ لہذا صحت عقد کے لیے ضروری ہے کہ معقود علیہ یعنی منفعت معلوم ہو اور ثمن یعنی اجرت بھی معلوم ہو۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولا يصح حتى تكون المنافع معلومة والأجرة معلومة (أخيرين، ص ۲۷۷)

منافع معلوم ہونے کے طریقے منفعت معلوم ہونے کے کئی طریقے ہیں

(۱) کبھی منافع کا علم مدت سے ہوتا ہے مثلاً کسی کے لیے دکان، تجارت کے لیے دکان، زراعت کے لیے زمین کی اجارہ داری، ان میں منافع کی مقدار مدت معلوم ہونے کی وجہ سے معلوم ہوتی ہے یا منفعت میں ایسی جہالت ہوتی جو منفضی الی النزاع ہو، علم عقد ہے دوائی اجارہ کی تعریف میں ہے

والمنافع تارة تصير معلومة بالمدة كاستئجار الدور للسكنى والأرض للزراعة فيصح العقد على مدة معلومة [illegible] معلومة. (ص ۲۷۸)

(۲) اور کبھی منفعت اس عقد کی سے معلوم ہو جاتی ہے۔ ہدایہ اخیرین میں ہے

وتارة تصير معلومة بنفسه كمن استأجر رجلاً على صبغ ثوبه أو خياطة ثوب أو استأجر دابة ليحمل عليها مقدارا معلوما أو يركبها مسافة سماها. (ص ۲۷۸)

(۳) اور کبھی منفعت تعیین و اشارہ سے معلوم ہوتی ہے۔

وتارة تصير المنفعة معلومة بالتعيين والإشارة كمن استأجر رجلاً بأن ينقل له هذا الطعام إلى موضع معلوم. (أيضًا)

مکان و دکان کی اجارہ داری :- ان تینوں اقتباس کے بعد یہ مسئلہ بخوبی عیاں ہو گیا کہ مکان

WWW.NAFSEISLAM.COM

دوکان کی اجارہ داری میں منفعت کی مقدار مدت ہی سے معلوم ہوگی لہذا جتنی مدت کے لیے کرایہ دار نے مکان یا دکان بطور اجرت لیا ہے وہ مدت اگر گزر جائے تو اس پر واجب ہے کہ وہ مکان و دکان خالی کر دے اور اگر خالی نہیں کرتا تو مالک مکان و دکان کو اختیار ہے کہ اس سے خالی کرا کے دوسرے شخص کی طرف اس کی اجارہ داری منتقل کر دے۔ صاحب ہدایہ اور صاحب کنز الدقائق ان الفاظ میں رقمطراز ہیں:

ثم إذا انقضت مدة الإجارة لزمه أن يقلع البناء و الغرس و يسلمها فارغة. (ص ۲۸۲/ ص ۵۰۲، ج ۷)

اس عبارت کے تحت علامہ شامی [illegible]

والحاصل أن المستأجر [illegible] أو غرس في الأرض المستأجرة بعد انتهاء مدة الإجارة تسليم الأرض [illegible] وقفا فليس للمستأجر أن يجبر المؤجر على أن يؤجرها منه بطور رضاء (منحة الخالق على هامش البحر الرائق ج ۷ ص ۳۰۵)

اس کا خلاصہ اردو میں یہی ہے۔

اگر مالک مکان اور کرایہ دار میں سے کسی ایک کا مدت اجارہ پوری ہونے سے پہلے انتقال ہو جائے تو عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ صاحب ہدایہ اور صاحب تحفہ، صاحب کنز الدقائق اور صاحب درمختار رقمطراز ہیں:

اب متعاقدین میں سے ایک کا انتقال ہو جائے اس حال میں کہ عقد اجارہ اپنے لیے کیا ہو تو اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ (ہدایہ اخیرین ص ۲۹۹ / کنز الدقائق ج ۸ ص ۳۹ / درمختار فی الہامش ج ۵ ص ۵۷)

شی مستاجر کرایہ دار کے پاس امانت ہے یا کچھ اور ۴:- اب اس مسئلے کی تحقیق باقی رہی کہ مستاجر کرایہ دار کے پاس امانت ہے یا [illegible] اس کا کچھ انکشاف ہو جائے گا کہ شی مستاجر کے بدلے میں رہن رکھنا یا اس کی ضمان لینا صحیح ہے یا نہیں۔ فقہاء کی عبارتوں میں اس مسئلے میں صراحت ہیں کہ شی مستاجر کرایہ دار کے پاس امانت ہوتی ہے لہذا اس کے بدلے میں نہ رہن رکھنا صحیح ہے اور نہ ہی اس کی ضمان ہی لینا صحیح ہے۔ تکملۃ البحر الرائق میں ہے

أما عدم الصحة [illegible]

اور صاحب ہدایہ کتاب الکفالۃ میں فرماتے ہیں

ولا بما كان أمانة كالوديعة والمستعار والمستأجر ومال المضاربة والشركة. (ص ۱۰۴)

اور رہن کے متعلق کتاب الرہن میں اس طرح رقمطراز ہیں:

ولا يصح الرهن بالأمانات كالودائع والعواري والمضاربات ومال الشركة. (ص ۵۱۰)

حاصل کلام: - مذکورہ تصریحات سے چند امور قطعی طور پر معلوم ہوئے۔

(۱) مکان و دکان کی اجارہ داری میں صحت اجارہ کے لیے ضروری ہے کہ مدت متعین ہو مجہول نہ ہو۔

(۲) مدت اجارہ پوری ہو جانے پر کرایہ دار پر واجب ہے کہ مکان و دکان خالی کر دے۔ بصورت دیگر مالک کو پورا پورا حق حاصل ہوگا کہ اس کے قبضے سے نکال کر دوسرے کے ہم اجارہ داری منتقل کر دے۔

(۳) اگر مالک مکان اور اجارہ دار میں سے کسی کا انتقال ہو جائے تو عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا۔

(۴) طے شدہ اجرت کرایہ دار کے پاس امانت ہے۔ لہٰذا امانت ہی کے سارے احکام اس پر مرتب ہوں گے، اس بنیاد پر نہ اس کے بدلے میں مالک مکان کے پاس کچھ رہن رکھنا صحیح ہے اور نہ بطور ضمان ہی مالک کا اجارہ دار سے کچھ لینا صحیح ہے۔

اس تمہید کے بعد اصل جوابات ہم بدیہ ناظرین کرتے ہیں۔

جواب [۱] دوامی اجارہ جس کا آغاز بظاہر عہد آج سے چار سو سال قبل دسویں صدی ہجری میں ہوا اور ہر زمانے میں روز افزوں ترقی کرتا گیا۔ اس میں بہت سی بنیادی شرائط تعیین مدت ملحوظ رہتی ہے جس کی وجہ سے منفعت کی مقدار مجہول ہوتی ہے کہ فقہائے اسے ناجائز کہا ہے۔ اعلیٰ حضرت حکیم الامت مجدد الدین وملت علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

"ہمیشہ کے لیے اجارہ میں رہنا کسی مملوک عین کا بھی جائز نہیں خود وقف۔ ظاہر ہے کہ بطلق کسی شی کو نہیں بلکہ معلی یہ ہوں گے کہ جب تک باقی ہے۔ اور مدت بنا مجہول ہے اور جہالت مدت سے اجارہ فاسد ہوتا ہے۔ لہٰذا علمائے تصریح فرمائی کہ جب تک مدت معین نہ کی جائے اجارہ جائز نہیں کہ تعیین مدت سے مقدار منفعت معلوم ہوتی ہے پر ظاہر ہے کہ ہمیشہ کے لیے کرنا کوئی تعیین مدت ہے نہ اس سے مقدار منفعت معلوم ہو سکے۔" (فتاویٰ رضویہ ۲۳۳/۱۹، کتاب الوقف)

اس کے علاوہ دوامی اجارے میں مالک مکان کرایہ دار سے مکان واپس نہیں لے سکتا اور اس سے لازم آئے گا کہ ایک آزاد، عاقل، بالغ کو مجبور قرار دے دیا جائے اور اس کا مال تلف بھی ہو جائے۔ یوں بھی اجارہ اگر وقف کا ہو تو منافع وقف اور شرائط واقف کا خرچ [illegible] لازم آئے گا۔

اسی طرح یہ بھی لازم آئے گا [illegible] اور علامہ شرنبلالی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے عدم جواز پر ایک مستقل رسالہ تحریر فرمایا۔ اس کا اقتباس علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ میں نقل فرمایا:

و لزم منه أن الوقف المتأبد صارت للكافرين بسبب وقف خلوها على كنائسهم، و بأن عدم إخراج صاحب [illegible] ملكه و إتلاف ماله، مع أن صاحب الحق [illegible] بل لا يجوز هذا في الوقف. و قد نصوا على أن من سكن الوقف يلزمه أجر المثل، و في منع الناظر من إخراجه تفويت نفع الوقف و تعطيل ما شرطه الواقف من إقامة شعائر مسجد و نحوها. (ص ۶۸، ج ۴)

علامہ شامی کا اعتراف - علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ بھی دوامی اجارے میں لازم آنے والے ان شرعی قبائح کا اعتراف کرتے ہوئے ان الفاظ میں رقم طراز ہیں: قلت: وما ذكره حق خصوصا في زماننا هذا. (ج ۴، ص ۶۸)

الحیں شرعی قباحتوں کی بنیاد پر زمین اور مکان، دکان کو دوامی اجارہ پر دینا کہ مالک کو حق خلو (کرایہ دار سے کرایہ کی چیز خالی کرانے کا حق) یا حق استرداد (کرایہ کی چیز واپس لینے کا حق) نہ رہے، اس کو فقہائے امت نے اپنے اپنے عہد میں ناجائز قرار دیا۔

جواز خلو کے قائلین اور ان کے تمسکات:- البتہ بعض نے اس کے جواز کی راہ نکالی ہے چنانچہ علامہ زین الدین ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور زمانہ کتاب "الاشباہ والنظائر" میں عرف عام اور عرف خاص کے ذیل میں اس طرح اظہار خیال فرمایا:

والحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ولكن أفتى كثير من المشايخ باعتباره فأقول: على اعتباره يمكن أن يعتبر بأن ما يقع في بعض السواقي القاهرة من خلو الحوانيت لازم ويصير الخلو في الحانوت حقا له فلا يملك صاحب الحانوت إخراجه منها ولا إجارتها لغيره و لو كانت وقفا (ص ۱۶۲)

مالکی المذہب علامہ ابو العباس احمد بن احمد الونشریسی رحمۃ اللہ علیہ سے عرف عام کی بنا پر خلو الحوانیت کے متعلق استفتاء ہوا تو آپ نے بھی عرف پر بنا کرتے ہوئے جواز کا فتویٰ اس الفاظ میں ثبت فرمایا:

نعم إذا جرت بمحض و لم توارث فهي حق يستحق خلو حانوت حوزه عملا بعرف ما عليه الناس (حاشیہ علامہ سید حموی علی الاشباہ ص ۱۶۳)

علامہ محقق عبد الرحمن آفندی عمادی حنفی رحمۃ اللہ علیہ سے بھی اس کے بارے میں استفتاء ہوا تو آپ نے بھی جواز ہی کا فتویٰ دیا مگر صرف عرف کو مدار جواز نہیں بنایا بلکہ عرف کے ساتھ ساتھ ضرورت داعیہ اور عدت مدیدہ کی عادت جاریہ اور غیر کی الفاظ کے تعارف اعیان کا خاص طور پر اضافہ فرمایا چنانچہ فرماتے ہیں:

نعم يفتى به لما دعت إليه الحاجة و جرت به في المدة المديدة العادة و تعارفه الأعيان فلا ينكر كالخلو المتعارف في الحوانيت (رد المحتار ص ۱۸ ج ۵)

اور شیخ محمد بن بلال مکی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی خلو کی بیع کو جائز قرار دیا علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی اس عبارت سے جو انہوں نے حاشیہ در مختار میں مندرجہ ذیل مسئلے سے استدلال کیا

المشتري مكنى وقف فعال المتولي ما أدت له بالمكنى فأمره بالرفع فلو اشتراه بشرط القرار فله الرجوع على الآمر ولا يرجع على المتولي بشيء (حاشیہ سید حموی علی الاشباہ ص ۱۶۲)

اور شیخ تقی الدین بن معروف زاہد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی مسئلے پر بنا کرتے ہوئے جواز خلو سے متعلق اس طرح اپنے موقف کا اظہار فرمایا:

هذا نقل صريح في جواز بيع الخلو المتعارف في زماننا (أيضا)

اور دار السلطنۃ اسکندریہ کے مفتی علامہ ابو السعود رحمۃ اللہ علیہ سے اس کے بارے میں بعض افاضل نے استفتاء کیا تو آپ نے شیخ تقی الدین ہی کی تائید فرما کر جواز ہی کا موقف اختیار فرمایا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جن علماء نے خلو الحوانیت کو جائز قرار دیا ان میں بعض نے عرف کو مدار جواز ٹھہرایا اور بعض نے محض عرف کو تو مدار جواز نہیں بنایا تاہم عرف کے ساتھ ضرورت داعیہ اور عدت مدیدہ کی عادت جاریہ اور تعارف اعیان کو خاص طور پر جواز کی بنیاد بنایا اور بعض نے مکنی پر قیاس کر کے اس کو جائز قرار دیا۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

خلو کے مانعین اور ان کے دلائل :- ایک طرف تو مجوزین کی ایک فہرست ہے اور دوسری طرف مانعین کی بھی ایک لمبی تعداد ہے جو خلو الحانوت کو باطل و بے اصل سمجھتے ہیں چنانچہ علامہ سید حموی اور علامہ محمد علی رائق طرابلسی شامی اور صاحب غمز العیون رضی اللہ تعالیٰ عنہم صاحب "الاشباہ والنظائر" کے اس قول: "والقول علی اعتبارہ یعنی أن یقضی بأن ما یقع الخ. پر حاشیہ نگاری فرماتے ہوئے ان الفاظ میں رقم طراز ہیں۔

قیل علیہ: کیف یسعی أن یقضی بہ مع کونہ مخالفا لقواعد الشرع الشریف. (فتاوی رضویہ ص ۳۶۰، ج ۶ عن غمز العیون)

علامہ خیر الدین رملی حاشیہ اشباہ میں فرماتے ہیں: قولہ و یصیر الخلو فی الحانوت حقا لہ الخ" أقول: والفتوی علی خلاف ذلک. مفتی

اور شرح الاشباہ زیر کتاب کی عدم جواز ہی کی شہادت دے رہا ہے چنانچہ فرماتے ہیں: العرف لا یجوز ما کان محظورا فی الشرع. پھر چند عبارات کے بعد رقم طراز ہیں۔

لکن الحانوت إذا کان ملکا یملک صاحبہا إخراجہ منہ إلا بقضی منہ المعروف و إن لم تکن لہ مدۃ معلومۃ تکون الإجارۃ فاسدۃ. وکذا إذا کان الحانوت وقفا وقد نص الفقہاء علی أنہ لا یجوز الإجارۃ فوق ثلاث سنین کما فی الوقایۃ فلا اعتبار للعرف سواء کان خاصا أو عاما حین وجد النص فی الشرع علی خلافہ و قد مر ما تحقیقہ فتذکر. (فتاوی رضویہ ج ۶ ص ۳۶۰ عن شرح زبر لک (ماخوذ)

اور علامہ شرنبلالی رحمۃ اللہ علیہ نے جواز خلو کے رد میں مستقل ایک رسالہ "عطیۃ الحسنی" تصنیف فرمایا جس میں صاحب اشباہ کا یہ قول: یسعی أن یقضی الخ. نقل کرنے کے بعد فرمایا:

مما لا یسعی فإنہ لا معنی لما ذکرہ من استدلالہ علی العرف الخاص و بین الخلو الخ

اس کا حاصل یہ ہے کہ جن مسائل میں عرف خاص کا اعتبار کیا گیا ہے وہاں صاحب معاملہ نے ضرر کا التزام اپنے لیے خود اختیاری سے کیا ہے یا خود سے اس شرط کے مطالبے میں کوتاہی کی جس سے وہ ضرر لازم آتا ہے کہ وقف میں ناظر کو اس کا اختیار نہیں کہ وقف تلف [illegible] اور مسئلہ خلو میں کوئی متابعت ہی نہیں، لہذا ان مسائل پر قیاس کر کے عرف خاص کو دلیل جواز خلو ماننا محل نظر ہے۔

بلکہ بعض افاضل نے بسبب واقعات ضروریہ سے یہ مسئلہ نقل کیا:

"کہ ایک شخص کے قبضہ میں دکان تھی وہ غائب ہو گیا تو متولی نے اس کا معاملہ قاضی کے وہاں پیش کر دیا اور قاضی نے بھی اسے فسخ کر کے اور دوسرے کو بطور اجارہ دینے کا حکم دے دیا تو متولی نے ایسا ہی کیا۔ پھر غائب ہونے والا حاضر ہو گیا تو وہی اپنی دکان کا مستحق ہے۔ اور اگر اس کے لیے حق خلو ہے تو وہی خلو کا بھی مستحق ہے اور اس سلسلے میں اسے اختیار ہوگا، خواہ اجارہ فسخ کر دے اور اپنی دکان میں رہے یا اجارہ کی اجازت دے کر اپنا حق خلو کرایہ دار سے واپس لے اور کرایہ دار اگر راضی ہے تو اسے حق خلو ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا ورنہ یہ حکم ہوگا کہ وہ دکان سے نکل جائے"۔

علامہ سید حموی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ کا رد فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ:

"یہیں یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ واقعات ضریری کی عبارت میں لفظ خلو موجود ہے، کیوں کہ شیخ تقی مفتی صاحب اور مجمع الفقہ الاسلامی نے واقعات ضریری کی عبارت نقل کی مگر اس میں خلو کا ذکر نہیں کیا اور خلو متعارف کی بات تو بہت دور کی ہے۔ بلکہ علامہ بدر الحرقی نے یہاں تک فرمایا میرے علم میں فقہا کے کلام میں مسئلہ خلو کا کوئی ذکر ہی نہیں ہے۔

پھر آگے فرمایا کہ مشہور یہ ہے کہ مسئلہ خلو کی نسبت مدینہ طیبہ کے عالم حضرت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کی طرف کی گئی ہے۔ حالاں کہ حقیقت یہ ہے کہ اس بارے میں نہ آپ سے کوئی صراحت ہے، نہ آپ کے اصحاب میں کسی سے۔" (حاشیہ علامہ صاوی ص ۱۹۳)

اور شیخ محمد بن ہارون حنفی نے ذخیرہ المفتی، فتاوی کبری، علامہ الفتاوی، فتاوی قاضی خاں، واقعات ضریری میں مرقوم مسئلہ سکنی سے جواز خلو پر استدلال کیا تو علامہ بدر الحرقی نے اس پر تعاقب کرتے ہوئے فرمایا: هذا الاستدلال لم يفهم معنى السكنى (درر المحكام ج ۲ ص ۲۱۷، عن رسالة العلامة البدر الحرقي)

سکنی اور خلو کے درمیان فرق — یعنی سکنی اور خلو کے درمیان فرق یہ بیان کیا کہ سکنی اس عین یعنی جوہر کو کہتے ہیں جو دکان میں مرکب ہو اور اس سے متصل باتصال قرار ہو جب کہ خلو میں یعنی جوہر نہیں بلکہ معنی یعنی عرض ہے۔ (ایضاً)

اور اس کی تائید علامہ محمد علی رائی طرابلسی کے کلام سے بھی ہوتی ہے چنانچہ آپ نے حقیقت خلو کی اس طرح تعریف فرمائی

حقیقت خلو وہ منفعت ہے جس کے بدلے میں دراہم دینے والا دراہم دے کر اس کا مالک ہوتا ہے۔ (حاشیہ رائی علی الاشباہ ص ۳۲ د)

یعنی سکنی اور خلو کے درمیان [illegible] سکنی سے جواز خلو پر استدلال کرنا صحیح نہیں۔

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ یہ کہنا کہ [illegible] خلو میں نہیں بھی مسئلہ خلو کا ذکر نہیں۔

اعلی حضرت کا فتوی — یہی وجہ ہے کہ مجدد اعظم اعلی حضرت قدس سرہ العزیز نے اس کو باطل و بے اصل قرار دیا چنانچہ آپ فرماتے ہیں [illegible] خلو باطل و بے اصل ہے مذہب حنفی [illegible] مذاہب اربعہ تک میں کہیں اس کا پتہ نہیں۔ (فتاوی [illegible])

دنیا کا عمل — ایک طرف تو عدم جواز کے قائلین کی ایک طویل فہرست ہے جو بازاری کو ناجائز قرار دیتے ہیں بالخصوص مذہب حنفی میں کہیں اس کا ذکر نہیں ملتا، اور دوسری طرف دنیا والوں کا حال یہ ہے کہ تمام شرعی پابندیوں کے باوجود آزاد اور ماحول میں زندگی گزارنا چاہتے ہیں۔ اور انسان بھی مدنی الطبع ہی پیدا کیا گیا ہے جسے انسانی معاشرے میں رہنے کے لیے مکان و دکان کی ہر حال ضرورت پڑتی ہے۔ خاص کر اس زمانے میں زمین اپنی تمام وسعتوں کے باوجود تنگ ہوتی جا رہی ہے یہی وجہ ہے کہ اسلام کی تمام پابندیوں کے باوجود پگڑی اور دوا کی اجارے کا رواج شہروں اور قصبات میں عام ہوتا جا رہا ہے۔ حال یہ ہے کہ کوئی بھی مالک مکان، دکان کسی کو اس وقت تک اپنی جائداد کرایے پر نہیں دیتا جب تک اسے اصل کرایہ کے علاوہ ایک زائد رقم یکمشت پگڑی نہ مل جائے۔ اسی طرح مکان، دکان پر بھی جب کرایہ دار کا قبضہ ہو جاتا ہے تو کچھ دنوں کے بعد مالک اسے قانونی طور پر بھی بے دخل نہیں کر سکتا سوا کچھ مخصوص صورتوں کے۔ اگر چہ مدت اجارہ داری

پوری ہوگئی ہو چنانچہ سوال نامہ میں کرایہ داری سے متعلق گورنمنٹ کے قانون نمبر ۷ کے تحت یہ مذکور ہے:

مخصوص حالات کے سوا کسی عمارت سے کرایہ دار کو بے دخل کرنے کے لیے کوئی مقدمہ دائر نہیں کیا جائے گا کہ مدت اجارہ پوری ہو جانے یا عمارت چھوڑ دینے کی نوٹس کی مدت گزر جانے یا کسی اور طرح سے اس کی کرایہ داری ختم ہو گئی ہو۔

گویا قانون کی روشنی میں کرایہ پر دینے کے بعد مکان، دوکان برائے نام مالک کی ملک میں رہتے ہیں، ورنہ قانونی طور پر بھی مالک اپنی جائداد میں مالکانہ تصرف نہیں کر سکتا یعنی بلفظ دیگر یہ کہا جا سکتا ہے کہ قوانین کرایہ داری اور حکومتی نظام ناقص و غیر متوازن ہونے کی وجہ سے عملی طور پر مالک کی ملکیت اپنی جائداد سے تقریباً ختم ہو جاتی ہے۔ اور عملاً کرایہ دار اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ اب اگر مالک اپنی جائداد اپنے تصرف میں لانے کے لیے کرایہ دار سے خالی کرانا چاہے تو کرایہ دار خالی کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا اور اس سلسلے میں اگر مالک عدالتی چارہ جوئی کرے، کورٹ میں مقدمہ دائر کرے تو اولاً اس کا مقدمہ چند مخصوص حالات کے علاوہ قابل سماعت نہ ہوگا۔ ثانیاً کیس دائر ہونے کے بعد برسوں تک چل سکتی ہے جس کے نتیجے میں مالک سراسر نقصان میں رہتا ہے اور کرایہ دار کو پہلے سے فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اس صورت حال میں کرایہ دار کے جارحانہ و غیر منصفانہ اقدامات سے بچنے کے لیے مالک کے لیے بازار کی ایک ضرورت بن گئی۔

یوں ہی سرکاری ملازمین جن کا گورنمنٹ اکثر تبادلہ کرتی رہتی ہے وہ چند مخصوص ملازمین کے علاوہ عام طور پر کرایہ داری کے مکانات میں سکونت پذیر ہوتے ہیں۔ اب ان کے لیے مجبوری یہ ہے کہ جب تک اصل کرایہ کے علاوہ مالک مکان کو ایک زائد رقم نہ دیں اس وقت تک انہیں رہائش کے لیے کوئی مکان نہ ملے جب کہ وہ مکان انسان کی بنیادی ضرورت ہے۔ لہٰذا پگڑی ان کے لیے بھی ایک ضرورت بن کر سر پر مسلط رہتی ہے۔

اسی طرح تجارت پیشہ حضرات جن دوکانوں میں تجارت کرتے ہیں عام طور سے وہ دوکانیں ان کی ملک نہیں ہوتیں بلکہ وہ کرایہ کی ہی ہوتی ہیں۔ اور وہ بھی عموماً تجارتوں کے لیے مرکز دولت ہوتی ہیں۔ کیوں کہ وہاں ان کے لیے وہ وسائل فراہم ہوتے ہیں جن سے ان کی تجارت سرگرم رہتی ہے۔ لہٰذا وہ اپنی تجارت کو [illegible] کرتے ہیں کہ اپنی کرایہ داری ہمیشہ باقی رکھنے کے لیے مالک کرایہ کے علاوہ ایک زائد رقم پیش کریں۔ بصورت دیگر ان کی تجارت سرد ہو کر رہ جائے گی۔ تجارتی ذرائع منقطع ہو جائیں گے اور وہ منفی اثرات مرتب ہوں گے جن سے فطری طلب رسد متاثر ہو کر رہ جائیں گے۔ ایسی صورت میں پگڑی [illegible] اسی بنیاد پر پگڑی کا رواج ہر چھوٹے بڑے شہر میں عام ہو گیا۔

شرعی رخصتیں — اور شریعت نے جہاں ناروا امور پر ہر طرح کی پابندیاں عائد کی ہے وہیں عرف، ضرورت، وسیع حرج جیسے عوامل کا بھی تمام تر لحاظ کیا ہے چنانچہ "الضرورات تبیح المحظورات، الحاجة تنزل منزلة الضرورة، اعتبار العرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة۔" یہ سب ایسے اصول ہیں جن پر بے شمار مسائل کی بنیادیں رکھی گئیں اور پیچیدہ امور کے متوازن حل نکالے گئے، یہاں پر صرف تین نظیریں جو بینا ظرین کی جاتی ہیں۔

پہلی نظیر — کسی نے باغ کے پھلوں کو خریدا حالانکہ ابھی بعض ہی پھل نکلے ہیں اور بعض ابھی نمودار ہی نہیں ہوئے اس بیع کے متعلق ظاہر مذہب یہ ہے کہ ناجائز ہے۔ لیکن تعامل ناس کی وجہ سے بعض فقہاء نے اسے جائز قرار

WWW.NAFSEISLAM.COM

دیا۔ فتاوی رضویہ میں بحر الرائق اور ذخیرہ کے حوالے سے ہے:

إذا اشترى ثمار بستان و بعضها قد خرج و بعضها لم يخرج فهل يجوز هذا البيع؟ ظاهر المذهب أنه لا يجوز. استحسن فيه لتعامل الناس فإنهم تعاطوا بيع ثمار الكرم هذه الصفة و لهم في ذلك عادة ظاهرة و في نزع الناس عن عاداتهم حرج. (ص ۲۰۷، ۲۰۸، ج ۸، سنی دار الاشاعت، مبارک پور / رضا اکیڈمی، ممبئی)

اور علامہ شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے اس بیع کو ناجائز قرار دیا ہے فرماتے ہیں کہ اس قسم کے مسائل میں جواز کی راہ اس وقت نکالی جاتی ہے جب کہ وہاں کوئی ضرورت داعیہ ہو، اور یہاں پر کوئی ضرورت متحقق نہیں، کیوں کہ خود درختوں کی بیع ممکن ہے یا امکان کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ جو پھل کی اتنی مقدار ہو جو عرف میں بیع ہو اور باقی جو موجود نہیں ہیں ان کی بیع موقوف کر دی جائے جب اس طرح کے امکانات ہیں تو نص کے خلاف بیع معدوم کو جائز کرنے کی ضرورت نہیں۔ (ملخصا من رد المحتار، ج ۵، ص ۱۵۳)

مگر علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں ضرورت بیان کرتے جائز قرار دیا ہے، چنانچہ اس کے بعد حصلا فرماتے ہیں:

قلت: لا يخفى تحقق الضرورة في زماننا و لا سيما في مثل دمشق الشام فإنه لعلة الجهل على الناس لا يمكن إلزامهم بالتخلص بأحد الطرق المذكورة و إن أمكن ذلك بالنسبة إلى بعض أفراد الناس لا يمكن بالنسبة إلى عامتهم و في نزعهم عن عاداتهم حرج كما علمت و يلزم تحريم أكل الثمار في هذه البلاد إذ لا تباع إلا كذلك والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم إنما رخص في السلم للضرورة مع أنه بيع المعدوم فحيث تحققت هذا أيضا يمكن إلحاقه بطريق الدلالة فلم يكن مصادما للنص. (رد المحتار، ص ۱۵۳، ج ۵)

دوسری نظیر — حفظ قرآن کے لیے تعلیم پر اجرت لینا جائز قول مختار ہے۔ امامت اور قرآن و فقہ کی تعلیم پر اجرت لینا ناجائز قول مرجوح ہے۔ لا يجوز أخذ الأجرة عند المتقدمين على الطاعات كالأذان والإمامة والحج و تعليم القرآن و الفقه و نحوها. (ص ۲۰۷، ج ۸، سنی دار الاشاعت، مبارک پور / رضا اکیڈمی، ممبئی)

مگر متاخرین نے [illegible] کے امور میں رغبت کرتے تھے، بیت المال سے ان کے لیے عطیات مقرر تھے اور حفظ قرآن بھی قرآن ضائع ہونے کے خوف سے وجوب تعلیم کا حکم دے کر تعلیم پر برانگیختہ کرتے اور اس کا ثمرہ یہ مرتب ہوا کہ لوگ اس واجب کی ادائیگی کے لیے کمربستہ ہو گئے، جس کے نتیجے میں حفاظ کی تعداد زیادہ ہو گئی۔

لیکن آج حال یہ ہے کہ ظالموں کا تسلط ہو گیا، بیت المال سے عطیات ختم ہو گئے، حفاظ اپنی معیشت میں مصروف عمل ہو گئے، تعلیم قرآن کے سلسلے میں ان کی ضرورتیں سد راہ بن گئیں، تو اگر اجرت پر تعلیم کا دروازہ نہ کھولا جائے تو قرآن پاک ضائع ہو جائے، اس وجہ سے متاخرین نے جواز کا فتوی دیا، مزید یہ فرمایا کہ بہت سے احکام اختلاف زمانہ سے مختلف ہو جاتے ہیں۔

و يفتى اليوم بالجواز على الإمامة و تعليم القرآن و الفقه والأذان كما في عامة المعتبرات، و

هذا على مذهب المتأخرين من مشايخ بلخ، و قالوا: بنى أصحابنا المتقدمين الجواب على ما شاهدوا من قلة الحفاظ و رغبة الناس فيهم و كانت لهم عطيات من بيت المال و كانوا يفتون بوجوب التعليم خوفًا من ذهاب القرآن، و أما اليوم فقد ذهب ذلك كله و انقطعت العطية من بيت المال بسبب استيلاء الظلمة فلو لم يفتح باب التعليم بالأجر لذهب القرآن فأفتوا بجوازه، و قالوا: الأحكام تختلف باختلاف الأزمان الخ. (ملخصًا من مجمع الأنهر ص ۳۳۹، ج۲/ البحر الرائق ص ۱۰۹، ج۸)۔

اور علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ بھی مذکورہ مسئلے میں ضرورت بیان کر جواز کا حکم صادر فرماتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

قد اتفقت كلمتهم حينئذ على الخروج و الفتوى على التعليل بالضرورة و هي خشية ضياع القرآن. (رد المحتار ج۹، ص ۳۸)

تیسری نظیر — اگر کا مقصد یہ ہے کہ جو شرط بھی مقتضائے عقد کے خلاف ہو اور اس میں عاقدین میں سے کسی کا فائدہ ہو یا معقود علیہ کا فائدہ ہو اور وہ اہل استحقاق سے ہو تو وہ مفسد عقد ہے مگر جہاں یہ ضابطہ ہے وہیں عرف و تعامل کا اس سے استثنا بھی ہے فتاویٰ رضویہ میں درمختار کے حوالے سے ہے

الأصل الجامع في فساد العقد بسبب شرط لا يقتضيه العقد و لا يلائمه و فيه نفع لأحدهما أو للمبيع و هو من أهل الاستحقاق و لم يجر العرف به. (ص ۲۰۱، ج۸، مسمی دار الاشاعت مبارک پور/ رضا اکیڈمی، ممبئی)

یعنی وجہ ہے کہ اگر عقد بیع میں کوئی شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو اور اس میں عاقدین میں سے کسی ایک کا فائدہ ہو یا اہل استحقاق مبیع کا فائدہ ہو لیکن عرف و تعامل اس پر جاری ہو تو فقہائے امت نے اس بیع کے جواز کا حکم صادر فرمایا اور شرط کو لازم قرار دیا۔ مفتی [illegible] نے [illegible] یا ایک یا ان کا نفع فریق اس شرط پر کہ اس میں [illegible] ہے۔ یہ شرط ایسی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے کیوں کہ اس میں مشتری کا فائدہ ہے یہی وجہ ہے کہ امام اجل ابو الحسین قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے اس بیع کے فاسد ہونے کا فتویٰ دیا۔ مگر صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا [illegible] مقتضائے عقد کے خلاف ہے لیکن چوں کہ اس شرط پر لوگوں کا تعامل جاری ہے اس لیے اشتراط پر بیع جائز ہوگی اور شرط بھی لازم ہوگی۔ فتاویٰ رضویہ میں ہدایہ اور فتح القدیر کے حوالے سے ہے:

(من اشترى نعلا على أن يحذوها البائع) المراد اشترى أديما على أن يجعله البائع نعلا له و يمكن أن يراد حقيقته أي نعل رجل واحدة على أن يحذوها أي يجعله له شراكا فلا بد أن يراد حقيقة نعل (فالبيع فاسد) قال المصنف (رحمه الله) يعني القدوري (في جواب القياس) و وجهه ما بيناه من أنه شرط لا يقتضيه العقد و فيه نفع لأحد المتعاقدين و في الاستحسان يجوز البيع و يلزم الشرط (للتعامل) فيه. (ص ۲۰۵، ج۸، مسمی دار الاشاعت، مبارک پور/ رضا اکیڈمی، ممبئی)

ہمارے زیر بحث مسئلہ نظیر میں بہر حال ضرورت بھی متحقق ہے جیسا کہ گزرا، اور عرف عام و تعامل ناس بھی کیوں کہ

تقریباً ہر چھوٹے بڑے شہر میں اس کا رواج اس قدر عام ہو گیا ہے کہ کوئی بھی شہر اس سے خالی نہیں بلکہ قصبات میں بھی اس کا رواج چل پڑا ہے۔

عند الشرع کون سا عرف معتبر ہے؟ :- تاہم جس عرف سے احکام میں اختلاف ہوتا ہے اس کے لیے کوئی ضروری نہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے واقع ہو اور نہ یہ ضروری ہے کہ پوری دنیا کے مسلمانوں کو محیط و شامل ہو بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو، مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ العزیز فرماتے ہیں:

بالجملہ بحمد اللہ تعالیٰ یہ اکمل قاعدہ واضح ہوا کہ علمائے کرام جس عرف عام کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر قاضی ہے اور نص اس سے متروک نہ ہوگا مخصوص ہو سکتا ہے وہ یہی عرف عام ہے شائع ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو۔ نہ عرف قدیم زمان رسالت علیہ الصلوٰۃ والسلام جو اب اصلاً عرف نہیں یا جمیع اعصار و تمام بلاد۔ نہ عرف عام سواد اعظم کہ اولین بالاتفاق اور ثالث علی التحقیق امکان یا وجود بعض محققین ہیں۔ نہ زمان مستاخرین میں بعض شہروں کی طرف مقاتل۔ نہ واقع و لفس الامران کو گو اور نہ وقوع ان پر مظنہ۔ نہ کلام ان پر عالم۔ بلکہ یہاں عرف خاص کہ عرف دو ایک شہر کے لوگوں کا تعارف ہو، مذہب ارجح میں صالح تخصیص نص و ترک قیاس نہیں۔ (فتاویٰ رضویہ ص ۲۱۲، ج ۸)

لہذا زمین اور مکان وغیرہ کو دوامی اجارہ پر دینا اس طور پر کہ مالک کو حق فسخ حاصل نہ ہو بے جائز ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب ۲ :- مالک کا حق فسخ حق مجرد ہے یعنی مذہب علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ حق کی تعریف میں فرماتے ہیں:

اعلم أن الحق في العادة يذكر فيما هو نفع للمستحق ولا يذكر فيما هو نفع للمستحق منه ولا يقصد إلا لأجل المبيع كالطريق والشرب ونحوهما

اس تعریف سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ حق [illegible] کے تابع ہوتا ہے اور اس کے لیے ضروری بھی ہوتا ہے، تو اختصاص بھی نہیں ہوتا بلکہ تبع ہی کی وجہ سے مقصود ہوتا ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ مالک کا حق فسخ مجرد ہے کیوں کہ کرایہ دار سے دوامی اجارہ کو واپس لے لینے پر کرایہ کی چیز خالی کرانا مقصود علیہ یعنی [illegible] اور عقد اجارہ خود اس کا متقضی ہوا۔

جواب ۳ :- (الف) اگر اس جہت سے دیکھا جائے کہ فسخ حق مجرد ہے تو اس کی بیع جائز نہیں ہوگی کیوں کہ حقوق مجردہ کا معاوضہ لینا بیع کے طریقے پر بھی جائز نہیں۔ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ درمختار کی اس عبارت "و على هذا لا يجوز الاعتياض" کے بعد رقمطراز ہیں: ولا على وجه البيع أيضا لأن بيع الحق لا يجوز (رد المحتار ص ۱۰۱، ج ۴)

لیکن فسخ کی اگر ماہیت پر غور کیا جائے تو اس کی بیع کے جواز کا ایہام ضرور ضرور ہوتا ہے۔ کیوں کہ ماسبق میں گزرا کہ حقیقت فسخ اس منفعت کا نام ہے جس کے مقابلے میں دراہم پیش کیے جائیں اور واضح دراہم کی اس منفعت پر ملکیت ثابت ہو جائے۔

حقيقة الحلو ما يملك دافع الدراهم من المنفعة التي دفع الدراهم في مقابلتها. (حاشية رافعي على الأشباه ص ٥٢)

اور منافع واقع ولیس الامر میں اگرچہ مال متقوم نہیں تاہم مسئلہ معاوضہ داری میں حکمًا مالیت وتقوم کا معنی ضرور ان میں موجود ہے۔ امام شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں:

ثم المنافع في حكم الاعتياض الحاقا بالمالية والتقوم بالتسمية (المبسوط للسرخسي ج ١٥، ص ١٣١)

اس ارشاد سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ باب معاوضہ داری میں منافع حکمًا مال متقوم کی حیثیت رکھتے ہیں اور خلو بھی جب منفعت ہی ہے تو اس باب میں حکمًا وہ بھی متقوم ہے۔ "المعلوم بالمعلوم كالمال بالمال" کی روشنی میں حق خلو کی بیع جائز ہونی چاہیے۔

باقی رہا یہ اشکال کہ خلو حقوق مجردہ سے ہے اور حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں تو اس کا دفع اس طرح ممکن ہے کہ یہ قاعدہ اپنے اطلاق پر جاری نہیں ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں: "أن عدم جواز الاعتياض عن الحق ليس على إطلاقه" (رد المحتار ج ٤، ص ١٥)

جواب ۳ (ب) اعلیٰ حضرت قدس سرہ العزیز کی تصریح سے یہی متبادر ہوتا ہے کہ مسئلہ خلو میں صاحب مذہب سے کوئی روایت نہیں۔ اس کا ذکر نہ ظاہر الروایہ میں ہے نہ غیر ظاہر الروایہ میں چنانچہ آپ اس کو باطل و بے اصل ٹھہراتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذہب حنفی میں کہیں اس کا پتہ نہیں ملتا۔

البتہ مجتہدین فی المسائل میں علامہ شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ سے ایک عبارت منقول ہے جس سے خلو الحوانیت کے عدم جواز کا ترجح ہوتا ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

فإن آجرها بأكثر مما كانت أجرها به فصاحب الحانوت أحق بالمنفعة بالزيادة لأنه لم يصطنع فيها شيئًا (المبسوط للسرخسي ج ١٥، ص ١٣٠)

اس سے یہی متبادر ہوتا ہے کہ اگر کرایہ دار نے اصل کرایہ سے زیادہ دوکان دی اگرت پر دیا تو زیادتی لینا جائز نہیں اور اگر لے لیا تو اسے صدقہ کرنا ہوگا۔ [illegible] دوکان کی عمارت صحیح کرایا ہو یا اس میں کچھ اضافہ کیا ہو تو اس صورت میں دوسرے کرایہ دار سے زیادہ کرایہ وصول کرنا جائز ہوگا۔

بہر کیف یہاں جو صورت حال ہے کہ کرایہ دار نے کچھ بھی تعمیراتی اضافہ نہیں کیا تو اس کے لئے اصل کرایہ سے زیادہ وصول کرنا ناجائز ہی ہوگا۔ اس قول سے خلو کا عدم جواز ہی مترجح ہوتا ہے۔

اور مبسوط سرخسی کے بارے میں علامہ طرسوسی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس میں علامہ شمس الائمہ سرخسی نے حاکم شہید کی کتاب "الکافی" ہی پر اعتماد فرمایا، اس کی مخالفت نہیں کی ہے۔ اور مسائل اصول (ظاہر الروایہ) کی کتابوں میں کتاب "الکافی" معتمد و مستند کتاب ہے جس میں اصل مذہب کو نقل کیا گیا ہے۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ اس خصوص میں بنیاد امام شمس الائمہ سرخسی ہی کا کلام ہے جو مبسوط میں مرقوم ہے اور علامہ طرطوسی کی تصریح کے مطابق مبسوط میں اصل مذہب کی خلاف ورزی نہیں کی گئی ہے بلکہ علامہ سرخسی نے اس میں

WWW.NAFSEISLAM.COM

ظاہر الروایہ کو خاص طور پر بنیاد بنایا۔ باقی رہ گیا یہ مسئلہ کہ کیا اس خصوص میں حاجت ناس اور عرف و تعامل کی وجہ سے ناور الروایہ یا اصل حکم میں تخصیص کی اجازت ہے یا نہیں؟ تو اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی تصریح کے مطابق اس مسئلہ میں ناور الروایہ کا بھی پتہ نہیں چلتا جائے کہ اس کی طرف رجوع کیا جائے۔ لیکن بفرض محال اگر کہیں ہو تو حاجت ناس کی وجہ سے اس کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے کیوں کہ مواضع ضرورت میں فقہا نے اقوال ضعیفہ مرجوحہ پر فتویٰ دینا جائز قرار دیا۔

رہ گئی اس سوال کی تحقیق جائی کہ حاجت ناس اور عرف و تعامل کی وجہ سے کیا اصل حکم میں تخصیص کی اجازت ہے؟ تو اس پر مکمل بحث گزر چکی ہے کہ حاجت، عرف، تعامل یہ سب ایسے عوامل ہیں جو من الشرع معتبر ہیں۔ چنانچہ ان کی وجہ سے بہت سے احکام میں تخصیص کیا بلکہ تغییر بھی ہو جاتی ہے۔ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے۔ "الضرورات تبیح المحظورات" "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" اور عرف و عادت کے متعلق علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

اعلم أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلا. (الأشباه والنظائر ص ٦٤)

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ حاجت اور عرف و تعامل بہت سے مسائل شرعیہ کی بنیاد ہیں۔ لہٰذا ان عوامل کی وجہ سے اصل حکم (حقوق مجردہ کا عوض لینا صحیح نہیں) میں تخصیص کی اجازت ہونی چاہیے۔

جواب ۲ اب یہ امر متعین ہو گیا کہ مالک کا حق ظلم حقوق مجردہ سے ہے تو اصل مذہب یہی ہوگا کہ اس سے دست برداری کے عوض کچھ رقم وصول کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ حقوق مجردہ کا عوض لینا صحیح نہیں۔ الحقوق المجردة لا يجوز الاعتياض عنها. (الأشباه والنظائر ص ۱۱۲)

مگر چوں کہ حق ظلم سے دست برداری کا معاوضہ لینا جواز و کثرہ میں کثرت رائج ہے تو اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی تصریح کے مطابق اس میں عرف مخصص ہے جو موجب تخصیص ہے اور اس کے علاوہ ضرورت بھی ہے لہٰذا مالک کے لیے یہ جائز ہونا چاہیے کہ اپنے حق ظلم سے دست برداری کے عوض کچھ رقم وصول کر سکے۔ [illegible] عن الوظائف (ملازمت سے سبکدوشی) حقوق مجردہ سے ہے یہی وجہ ہے کہ اصل مذہب میں اس سے دست برداری کا معاوضہ لینا جائز نہیں۔ رد المحتار میں ہے: وعلى هذا [illegible]

لیکن عرف میں [illegible]

المذهب عدم اعتبار العرف الخاص، لكن أفتى كثير باعتباره، وعليه فيقبل بجواز النزول عن الوظائف بمال. (در مختار مع شامی ص ۱۱۴، ج ۶)

اور علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: القول على اعتبار العرف الخاص قد تعارف الفقهاء بالقاهرة النزول عن الوظائف بمال بعطى لصاحبها و تعارفوا ذلك فيسعى الجواز. (الأشباه و النظائر ص ۵۲)

اور دیگر فقہا نے فرمایا کہ اپنا حق ساقط کرنے کے طور پر حق مجرد کا عوض لینا صحیح ہے لہٰذا علی وجہ الاسقاط نزول عن الوظائف کے بدلے میں مال لینا صحیح ہے۔ قالوا يجوز أخذ العوض على وجه الإسقاط للحق.

اور بعض لوگوں نے مال کے بدلے نزول عن الوظائف کے جواز پر نزول عن الخلافہ سے استدلال کیا اور عرف کو بنیاد نہیں بنائی۔ واستدل بعضهم للجواز بنزول سيدنا الحسن ابن سيدنا علي رضي الله تعالى عنهما عن

الخلافة لمعاوية على عوض.

مفتی ابوالسعود رحمۃ اللہ علیہ نے تو یہاں تک فتوی دیا کہ حق قرار و تصرف کے بدلے میں مال لینا جائز ہے۔ عن المفتي أبي السعود أنه أفتى بجواز أخذ العوض في حق القرار و التصرف، و عدم صحة الرجوع. (رد المحتار ص ۱۵، ج ۶)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ نزول عن الوظائف حقوق مجردہ سے ہے جس کا معاوضہ لینا اصل مذہب میں ناجائز ہے مگر بعض نے عرف کی بنیاد پر اسے جائز کیا اور بعض نے علی وجہ الاسقاط، جب کہ بعض نے نزول عن الخلافۃ سے استدلال کیا۔ بہر حال ان نظائر کی روشنی میں حق خلو سے دست برداری کے عوض کچھ رقم وصول کرنا جائز ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

جواب [۵] ماسبق میں یہ گزر چکا کہ پگڑی اور دوامی اجارے کا رواج اس قدر عام ہو گیا ہے کہ مالک مکان اپنی جائداد کسی کو اس وقت تک کرایے پر نہیں دیتا جب تک اسے اصل کرایہ کے علاوہ بنام پگڑی ایک مخصوص رقم نہ مل جائے یوں ہی کوئی کرایہ دار کسی کو اس وقت تک قبضہ دینے کے لیے تیار نہیں ہوتا ہے جب تک کہ اسے ایک مخصوص رقم نہ مل جائے اور نہ کوئی مالک مکان کرایہ کا مکان کسی بے کرایہ دار کے نام اس وقت تک منتقل کرتا جب تک کہ اسے پگڑی کی رقم میں حصہ دار نہ بنایا جائے۔

لہٰذا اگرچہ فقہا نے پگڑی و دوامی اجارے کو ناجائز قرار دیا، تاہم عرف ناس اور حاجت و ضرورت کی وجہ سے اصل حکم میں تغییر ممکن ہونی چاہیے۔ کیوں کہ ماسبق میں اس قسم کے قواعد کی تفصیلات اور ان کی نظیریں گزریں کہ الضرورات تبیح المحظورات، الحاجة تنزل منزلة الضرورة، اعتبار العرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوه أصلاً. واللہ تعالیٰ أعلم.

جواب [۶] تخصیص و تغییر اور بیع اور با معاوضہ دست برداری کے علاوہ بظاہر ایسے شرعی حیلے نظر نہیں آتے جنھیں اختیار کر کے مالک کسی بھی نام سے پگڑی کی رقم لے سکے اور ساتھ ہی شریعت طاہرہ کی خلاف ورزی بھی لازم نہ آئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۷] کرایہ دار کے لیے شئ مستاجر کسی اور شخص کو کرایہ پر دینا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلے کی دو نوعیت ہے۔ **ایک** یہ ہے کہ جتنے کرایہ پر خود لیا ہے اتنے ہی پر دوسرے کو دے۔ **دوسری** یہ کہ اصل کرایہ سے زیادہ پر دے، پھر اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ ہے کہ کرایہ دار نے شئ مستاجر میں کچھ اضافہ کیا ہے، جس کی وجہ سے زائد کرایہ پر اس نے دیا۔ دوسری یہ کہ اس میں کچھ بھی اضافہ نہیں کیا محض اپنی منفعت کے لیے زائد کرایہ پر دیا تو مجموعی طور پر تین صورتیں ہوئیں۔

۱۔ جتنے کرایہ پر کرایہ دار نے شئ مستاجر مالک سے لیا اتنے ہی پر دوسرے شخص کو کرایہ پر دے۔

۲۔ اصل کرایہ سے زیادہ پر دے جب کہ مکان و دکان میں کوئی اضافہ اس نے نہیں کیا۔

۳۔ اصل کرایہ سے زیادہ پر دوسرے شخص کو دے۔ اور مکان و دکان میں کوئی اصلاح آمیز اضافہ کیا مثلاً اس کی لپائی کرادی یا اسے پختہ کرا دیا وغیرہ۔

پہلی صورت کے بارے میں کوئی کلام نہیں، یہ بلاشبہ جائز ہے۔ امام شعبی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں: رجل استأجر بيتا و أجره بأكثر مما استأجره به أنه لا بأس بذلك.

امام شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ اس عبارت کے تحت فرماتے ہیں: فيه دليل أن للمستأجر أن يؤجر من غيره.

اور اصل کرایہ سے جو زیادہ لیا تو اس کے بارے میں فقہائے امت کا اختلاف ہے۔ حضرت عطا رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ زیادہ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہی مذہب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ اور حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کرایہ دار نے مکان میں کوئی ایسا اضافہ کیا جس سے اس کی حیثیت بڑھ گئی تو زیادہ لینا جائز ہے اور اگر کوئی اضافہ نہیں کیا محض طلب منفعت کی خاطر زیادہ لیا تو یہ جائز نہیں، یہ مذہب فقہائے احناف رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ہے۔

امام شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ زیادتی سے متعلق فرماتے ہیں:

هذا فصل اختلف فيه السلف رحمهم الله تعالى كان عطاء رحمه الله تعالى لا يرى بالفضل بأسًا و يعجب من قول أهل الكوفة رحمهم الله حيث كرهوا الفضل و بقوله أخذ الشافعي رضي الله تعالى عنه و كان إبراهيم رحمه الله يكره الفضل إلا أن يزيد فيه شيئًا فإن زاد فيه شيئًا طاب له الفضل و أخذنا بقول إبراهيم رحمه الله و قلنا إذا أصلح في البيت شيئًا أو طين البيت أو جصص أو زاد فيه لوحًا فالفضل حلال و إن لم يزد فيه شيئًا لا يطيب له الفضل لنهي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن ربح ما لم يضمن (المبسوط للرخسي ج ۱۵، ص ۷۸)

اس ارشاد سے تینوں صورتوں کے احکام واضح ہو گئے، پہلی صورت متفق علیہ طور پر جائز ہے۔ دوسری صورت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز نہیں، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک جائز ہے۔ تیسری صورت تمام فقہائے کرام کے نزدیک جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۸] حقیقت خلو سے متعلق علامہ محمد علی رافعی شامی کی تفسیر گزر چکی ہے کہ خلو وہ منفعت ہے جس کے مقابل میں واقع درا ہم و دنا نیر دیتا ہے۔ یا کرایہ دار اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کے لیے جو رقم اصل کرایہ کے علاوہ مالک کو پیش کرتا ہے۔

مذکور تفسیر کے لحاظ سے خلو اپنے اندر مالیت رکھتا ہے بالخصوص منافع جب معاوضہ داری میں حکماً مال متقوم ہے، تو اس کی بیع کرایہ دار کے لیے جائز ہونی چاہیے اور اپنے اس حق سے دست برداری کے عوض کچھ مال بھی وصول کرنا جائز ہونا چاہیے۔ مگر چوں کہ خلو دوامی اجارہ کا لازم ہے اور دوامی اجارہ شرعی نقطۂ نظر سے جائز نہیں اس بنیاد پر خلو کو فقہائے امت نے ناجائز و خلاف شرع قرار دیا۔

تاہم موجودہ دور میں خلو جس طرح مالک مکان، دکان کے سر پر ایک ضرورت بن کر مسلط ہو گیا ہے۔ اسی طرح کرایہ دار کے لیے بھی ایک بنیادی ضرورت ہے۔ جس کی تفصیل گزری۔ اور اس کا رواج بھی شہروں و قصبات میں عام ہو گیا ہے۔ تو ضرورت بھی متحقق ہے، اور عرف عام بھی، اس کی روشنی میں خلو کرایہ دار کا ایک لازمی حق ہونا چاہیے۔ لہٰذا ضرورتاً اس کی بیع یا مال کے بدلے میں اس سے دست برداری کرایہ دار کے لیے جائز ہونی چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۹] کسی بھی مکان، دکان کو کرایہ پر دینے کے لیے پہلے کرایہ دار سے جو قانونی مجبوریاں مالک کے سر ہوتی ہیں وہی مجبوریاں اس وقت بھی ہوں گی جب کہ دوسرے کرایہ دار کے نام وہ مکان، دکان منتقل کرے کہ صرف برائے نام وہ جائیداد مالک کی ملک رہتی ہے ورنہ عملاً اس کی ملکیت سے نکل کر کرایہ دار کی ملک ہو جاتی ہے اور مالک اگر قانونی چارہ جوئی کرے تو بھی کوئی فائدہ مند نہیں، یوں ہی جو پریشانیاں پہلے کرایہ دار کے لیے ہیں وہی پریشانیاں

دوسرے کرایہ دار کے لیے بھی ہیں کہ اصل کرایہ کے علاوہ بغیر زائد رقم دیے ہوئے کوئی مکان یا دکان کرایہ پر نہیں مل سکتی تو دوسرے کرایہ دار کے بارے میں بھی وہی حکم ہونا چاہیے جو پہلے کرایہ دار کے بارے میں ہے یعنی مالک کے لیے جائز ہونا چاہیے کہ کرایہ داری دوسرے کو منتقل کرتے وقت اس سے کچھ مال وصول کرے۔

جواب [۱۰] (الف) مالک وقت عقد یا عقد سے پہلے کرایہ دار سے جو رقم اس شرط کے ساتھ لیتا ہے کہ جب وہ مکان یا دکان خالی کرے گا تو یہ پوری رقم واپس کر دے گا اور مالک کو اس درمیان تصرف کا کامل اختیار ہوتا ہے، یہ معاملہ بظاہر عقود مشروعہ میں سے کسی بھی عقد کے قبیل نہیں آتا۔ رہن اور گیارنٹی کے قبیل اس لیے نہیں آتا کہ یہ گزرا کہ بھی مستاجر کرایہ دار کے پاس امانت ہوتی ہے اور امانات کی حفاظت بدلے کے بدلے میں رہن رکھنا صحیح نہیں، اور ودیعت بھی نہیں کیوں کہ ودیعت موضوع کے پاس امانت ہوتی ہے جس میں اسے تصرف کا اختیار نہیں ہوتا جب کہ یہاں مالک کو اس رقم میں تصرف کا کامل اختیار ہوتا ہے۔

البتہ یہ معاملہ "اجارہ بشرط قرض" ہے اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ اگر کرایہ دار مالک مکان و دکان کو وہ رقم نہ دے تو مالک اسے مکان و دکان کرایہ پر نہیں دے گا پس معلوم ہوا کہ اس کی واپسی مشروط ہے اور اس میں مالک کو تصرف کا کامل اختیار بھی ہوتا ہے اس لیے لفظاً یا عرفاً یہ "اجارہ بشرط قرض" ہوا۔ اور یہ شرعی نقطۂ نظر سے ناجائز ہے کیوں کہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد اجارہ کے تقاضے کے خلاف ہے اور اس میں مالک کا ایسا نفع بھی ہے جو غیر معوض ہے اور ایسی شرط سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے۔ عنایہ میں ہے:

الشرط الذي لا يقتضيه عقد الإجارة و فيه منفعة لأحد المتعاقدين شرط فاسد يفسد به العقد. (العناية على هامش فتح القدير، ج ۸، ص ۵۲)

علاوہ ازیں اجارہ بیع کی طرح ایک عقد معاوضہ ہے لہٰذا جس طرح سے بیع فاسد ہوتی ہے ان سے اجارہ بھی فاسد ہوگا۔ اسی مذہب علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

الإجارة عقد معاوضة محضة فكانت كالبيع فكل ما أفسد البيع أفسدها. (البحر الرائق، ج ۷، ص ۳۱۲)

اور بیع کا حال یہ ہے [illegible] تو شرط فاسد کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہے، ہدایہ میں ہے: وكذلك (أي يفسد البيع) لو باع عبدا على أن يقرضه المشتري درهما لأنه شرط لا يقتضيه العقد و فيه منفعة لأحد المتعاقدين و لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع و سلف. (هداية أخيرين، ص ۴۴)

لہٰذا اجارہ میں بھی اگر یہ شرط ہو کہ مستاجر موجر کو کچھ قرض دے تو اجارہ بھی فاسد ہو جائے گا۔ کیوں کہ دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔

یا یہ قرض شرط اجارہ ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کرایہ دار کو مکان و دکان کی ضرورت نہ ہوتی، وہ مالک کو از خود قرض ہی نہیں دیتا۔ تو کرایہ دار قرض کے ذریعہ مکان و دکان کی اجارہ داری کا نفع حاصل کرتا ہے بالخصوص اگر کرایہ دار نے کرایہ کا مکان و دکان کسی دوسرے کو زائد کرایہ پر دیا تو کرایہ دار کا نفع بالائے نفع ہے۔ تو یہ قرض مشروط بالاجارۃ ہوا جو

ناجائز ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

في جواهر الفتاوى إذا كان مشروطًا صار قرضا فيه منفعة وهو ربا. (ج ۴، ص ۱۷۴)

بہر کیف اجارہ بشرط قرض ہو یا قرض بشرط اجارہ، دونوں ہی صورتیں ناجائز ہیں۔ مگر چوں کہ اس میں بھی وہی ضرورت وعرف وتعامل تحقق ہے جو مسئلہ مذکورہ میں ہے جس کا ذکر تفصیلاً گزرا۔ لہٰذا "بناءعلیہ" اس کو بھی جائز ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب (۱۰) (ب) اگر یہ شرط ہو کہ اس رقم سے ماہ بماہ نصف کرایہ میں وضع کرائے گا اور جب ایک خصوصی مقدار رہ جائے گی تو اسے مالک ایک مشت دکان یا دکان حوالہ کرتے وقت واپس کردے گا تو جتنی رقم جس کی واپسی مشروط ہے اس کی بھی شرعی حیثیت وہی ہے جو سوال نمبر ۹ کے جز (الف) میں مذکور رقم کی حیثیت ہے۔ یعنی یہ معاملہ بھی یا تو اجارہ بشرط قرض ہے یا قرض بشرط اجارہ ہے جو اصل مذہب میں ناجائز ہے مگر ضرورت وعرف کی بنیاد پر جائز ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب (۱۱) (ج) ظاہر ہے کہ ابتداءً پورا معاملہ قرض کا ہے مگر اجتناباً جو رقم ماہ بماہ کرایہ میں وضع ہوتی رہے اس کی شرعی حیثیت مکمل اجرت کی ہونی چاہیے اس کے باعث عقد اجارہ پر کوئی منفی اثر بھی نہیں پڑنا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب (۱۲) یوں کہ پگڑی دوامی اجارے کا معاوضہ ہے اور اصل مذہب کے اعتبار سے دوامی اجارہ کسی بھی چیز کا صحیح نہیں بالخصوص اوقاف کی زمین کو تین سال سے زیادہ اجارہ پر دینا بھی اصل مذہب میں جائز نہیں ہے۔ جلابی میں ہے:

إلا أن في الأوقاف لا يجوز الإجارة الطويلة كي لا يدعي المستأجر ملكها وهي ما زاد على ثلث سنين وهو المختار (الدر المختار، ص ۶۲۸)

اس ارشاد کی روشنی میں اوقاف کی زمین کو دوامی اجارہ پر دینا بدرجہ اولیٰ ناجائز معلوم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ تین سال سے زیادہ اجارہ داری کے عدم جواز کی علت دوامی اجارے میں بدرجہ اتم موجود ہے، کیوں کہ علت ہے اوقاف کو دعوی ملکیت سے محفوظ رکھنا [illegible] دوامی اجارہ میں دعوی ملکیت کا اندیشہ ہے تو دوامی اجارہ میں بدرجہ اولیٰ [illegible]

اور پگڑی جب دوامی اجارہ کا ہی معاوضہ ہے تو پگڑی لے کر اگر اوقاف کی زمین دوامی اجارے پر دی جائے تو بھی دوامی ملکیت کا اندیشہ بجائے کم ہونے کے اور بڑھ ہی جائے گا۔ غالباً اسی کی طرف علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اس قول "لزم منه أن الأوقاف المسلمين صارت للكافرين بسبب وقف حطوها على كنائسهم" سے اشارہ کیا۔ لہٰذا اصل مذہب کے اعتبار سے پگڑی لے کر اوقاف کی زمین کو کرایہ پر دینا جائز نہیں۔

مگر بعض عبارتوں سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ اگر کرایہ دار نے کرایہ کے علاوہ کچھ زائد رقم واقف یا متولی کو دیا اور واقف یا متولی نے اس رقم کو وقف ہی کے مصرف میں استعمال کیا اور کرایہ دار برابر اجرت مثل دیتا رہا تو اس صورت میں کرایہ دار کا اجارہ باقی رہے گا اور اسے حق قرار حاصل رہے گا۔ مؤجر کو اس میں سے نکالنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس صورت میں وقف کے لیے کوئی ضرر نہیں، علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

و قوله: و إلا يترك في يده يفيد أنه أحق من غيره حيث كان ما يدفعه أجير المثل فيها يذال ليس للموجر أن يخرجه ولا أن يأمره برفعه، إذ ليس في استبقائه ضرر على الوقف. (رد المحتار ص ۱۶، ج ۶)

اس ارشاد سے اس بات کی جانب اشارہ ملا کہ اگر وقف کے لیے کچھ ضرر نہ ہو تو پگڑی لے کر اوقاف کی زمین کرایہ پر دینا جائز ہونا چاہیے بشرطیکہ کرایہ دار اجرت مثل دیتا رہے اور پگڑی کی رقم وقف ہی کے مصرف میں استعمال ہو۔ یجب علی الناظر صرفها إلى جهة الوقف (رد المحتار ج ۱، ص ۱۷)

اور اگر ابقاء اجارہ کی صورت میں وقف کے لیے ضرر ہو تو پگڑی لے کر اسے اجارہ پر دینا جائز نہیں ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

❁ ❁ ❁

مقالہ-۹ ——— از مولانا آل مصطفےٰ مدظلہ، رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اسلامیہ پیر ضلع گھوٹکی، سندھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمده و نصلي على رسوله الكريم

جواب (۱) زمین و مکان یا مکان کو دوامی اجارہ پر دینا کہ دائمی و انقطاع کا حق مستاجر کو ہمیشہ کے لیے مل جائے اور مالک مکان کو کرایہ دار سے کرایہ کی چیز خالی کرانے کا حق حاصل نہ ہے، شرعی نقطہ نگاہ سے جائز نہیں۔ جس کی چند وجہیں ہیں:

اولاً: فقہائے کرام نے اجارہ کی صحت کے لیے جو شرطیں لگائی ہیں ان میں اجارہ کی مدت اور مقدار منفعت کا معلوم ہونا بھی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اجارہ دوامی ہونے کی صورت میں نہ تو اجارہ کی مدت معلوم ہو پاتی ہے، نہ ہی اس کی مقدار منفعت، تو یہ دونوں بنیادی شرطیں مفقود ہوئیں۔ لہٰذا اجارہ فاسد ہوا۔

ثانیاً: مذکورہ اجارہ میں وقت متعین کرنے کی صورت میں [illegible] یا معدوم ہوتی ہے اور یہ ایک ایسی شرط ہے [illegible] کے لیے ضروری ہے۔ اور اس طرح [illegible] رہ جاتا۔

ثالثاً: مالک مکان و مکان دوامی کو شرع نے مالکانہ حقوق و اختیارات دیے ہیں جن میں "حق علو" بھی شامل ہے اور دوامی اجارہ سے مالک اپنے اس حق سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ وہ اپنی ملکیت کی چیز سے گویا بے دخل ہو کر رہ جاتا ہے، جس سے ایک عاقل، بالغ شخص کو مجبور قرار دینا اور اس کے مال کو تلف کرنا لازم آتا ہے جو شریعت طاہرہ کی نظر میں ناجائز ہے۔

ذیل میں اجارہ کا قدرے تفصیل سے ایک جائزہ پیش کیا جا رہا ہے جس میں دوامی اجارہ کے عدم جواز پر گفتگو کے علاوہ "اجارہ" کی مشروعیت کے مصدر و ماخذ اور اس کی شرعی حیثیت کا تجزیہ بھی ہم کریں گے جس سے آنے والے بعض سوالات کے جواب میں کسی پیمانے کرنا آسان ہوگا کہ آیا متذکرہ اجارہ کا تعلق اس باب سے ہے یا نہیں، جہاں حاجت، ضرورت، دفع ضرر یا عرف و تعامل کی بنا پر احکام میں تخصیص ہوتی ہے۔

اجارہ کا جواز علی الاطلاق نہیں، بلکہ چند مخصوص شرائط کے گھیرے میں ہے۔ اگر ان میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہوئی تو اجارہ فاسد و ناجائز قرار پائے گا۔ جن میں سے دو اہم اور بنیادی شرطیں یہ ہیں۔

(۱) اجارہ کا تعلق اگر وقت سے ہے تو مدت کا تعین کرنا یعنی یہ طے ہو جانا چاہیے کہ کتنے دنوں کے لیے مکان دکان یا زمین کرایہ پر لی گئی ہے۔

(۲) کرایہ پر دی جانے والی چیز کی مقدار منفعت کا معلوم ہونا یعنی موجر و مستاجر کے درمیان یہ طے ہونا بھی ضروری ہے کہ مستاجر مکان یا دکان کی منفعت کے عوض ہر ماہ یا یومیہ کتنے روپے ادا کرے گا۔ کیوں کہ اجارہ کی مدت اور مقدار منفعت مبہم رہنے کی شکل میں باہم اختلاف اور جھگڑے کا اندیشہ ہوتا ہے اور عقود و معاملات میں ایسا ابہام و غرر مفسد عقد ہوتا ہے۔

فقہائے امت نے اپنی اپنی کتابوں میں اس کو وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔

علامہ محمد امین ابن عابدین شامی (متوفی ۱۲۳۶ھ) تنویر الابصار میں علامہ علاء الدین علی بن محمد حصکفی (متوفی ۱۰۸۸ھ) کی عبارت میں فرماتے ہیں:

و تفسد الإجارة بالشروط المخالفة لمقتضى العقد فكل ما أفسد البيع بسببها كجهالة ما جور أو أجره أو مدة" (رد المحتار ص ۳۲)

امام علاء الدین ابی بکر بن مسعود کاسانی (متوفی ۵۸۷ھ) نے بدائع الصنائع میں قدرے وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے وہ لکھتے ہیں:

و أما شرط الصحة فمنها ما يرجع إلى المعقود عليه. منها أن يكون المعقود عليه هو المنفعة معلومًا علمًا يمنع من المنازعة و منها بيان المدة في إجارة الدور والمنازل والبيوت والحوانيت لأن المعقود عليه لا يصير معلومًا القدر بدونه فترك بيانه يفضي إلى المنازعة و سواء قصرت المدة أو طالت حتى لو آجر يومًا أو شهرًا أو أكثر من ذلك بعدل كانت معلومة أو ملحقة (ص ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ج ۴)

متذکرہ امور فاسدہ کے علاوہ اجارہ داری کے کچھ اصول و ضوابط بھی ہیں کچھ ایسے قوانین ہیں جو اسلامی قانون اجارہ داری سے متعلق ہیں کہ:

★ کرایہ داری میں وراثت جاری ہوتی۔

★ مدت اجارہ ختم ہونے کے باوجود مخصوص حالات کے سوا کسی عمارت سے کرایہ دار کو بے دخل نہیں کیا جا سکتا۔

اور اسلامی قانون یہ ہے کہ:

★ مالک یا کرایہ دار کی موت سے اجارہ فسخ ہو جاتا ہے۔ مدت اجارہ خواہ کم ہو یا زیادہ۔

★ اجارہ میں وراثت جاری نہیں ہوتی۔

★ جب مدت اجارہ ختم ہو جائے تو کرایہ داری بھی ختم ہو جاتی ہے اور موجر اس بات کا حق رکھتا ہے کہ کرایہ پر دی جانے والی چیز کو بلا معاوضہ واپس لے لے۔

ہدایہ میں ہے

سیدی مجلس شرعی - جلد ۱۲ ۲۴۲ ۲۴۲ ۲۴

حق مجرد: - جس کا ثبوت محض دفع ضرر کے طور پر ہو یا جو حق محل میں مستقر اور ثابت نہ ہو، جیسے حق شفعہ، حق مرور، حق قسم زوجہ، حق خیار تخییر فی النکاح، حق شرب، حق تعلی۔

حق مؤکد: - وہ حق جو اصالۃً ثابت و مستقر فی المحل ہو یا جو بدل وصلہ کے طور پر ہو جیسے حق قصاص، ملک نکاح کا حق، حق موصی لہ بالخدمۃ۔

امام احمد رضا علیہ الرحمہ نے رد المحتار کے حوالے سے ان دونوں حقوق کے درمیان جو فرق بیان کیا ہے، اس سے اس کی تعریف پر روشنی پڑتی ہے، وہ فرماتے ہیں:

حقوق موصی لہ بالخدمت و قصاص و نکاح و رق کا، حقوق شفعہ و قسم زوجہ و خیار تخییر فی النکاح سے (بایں وجہ کہ صور اول میں حق اصالۃً ثابت ہے ..... تخییر کے، کہ وہاں حق صرف بدفع ضرر ہے) الخ" (فتاوی رضویہ ج ۱۸ ص ۱۵)

حقوق مجردہ کے احکام: ان دونوں حقوق کے احکام میں کئی جگہ پر فرق موجود ہے "حقوق مجردہ" کے متعلق چند احکام ہیں

★ حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں۔ ★ حقوق مجردہ ناقابل تملیک ہے۔

★ اس حق کے اتلاف پر ضمان واجب نہیں۔ رد المحتار میں ہے: قال في البدائع: الحقوق المجردة لا تحتمل التمليك ولا يجوز الصلح عنها لقول: و كذا لا تتقوم بالإتلاف. قال في شرح الزيادات للسرخسي: و إتلاف مجرد الحق لا يوجب الضمان. (ص ۱۸ ج ۴)

حقوق مؤکدہ کے احکام: ★ حق مؤکد کے فوت کرنے کی صورت میں ضمان واجب ہوگا۔

★ یہ حق قابل تملیک ہوتا ہے۔ ★ اس حق کا عوض لینا جائز ہے۔ علامہ شامی علیہ الرحمہ ارشاد فرماتے ہیں:

إذا فوت حقا مؤكدا، فإنه يضمن بخلاف حق الشفعة ..... كحق المرتهن، ولذا لا يتقسم بالإتلاف حتى من العبد أو وضع جارية منها قبل الإحراز، لأن الثالث مجرد الحق و ليس بمضمون و ..... وأراد بقوله ..... حق الشفعة ..... حقيقة الملك إلا بعد القسمة. (رد المحتار ص ۱۸ ج ۴)

امام اکمل الدین بابرتی (متوفی ۷۸۶ھ) نے عنایہ میں حق مؤکد اور حق مجرد کی جو تشریح فرمائی ہے اس سے میرے (دعوی حق مطلوب حق مجرد ہے) پر بھرپور روشنی پڑتی ہے۔ صاحب عنایہ نے حق مستقر (مؤکد) اور حق مجرد کے درمیان فرق بیان کرنے سے پیشتر ایک اعتراض و جواب نقل فرمایا ہے اور یہی جواب دونوں کے درمیان فرق کا اصل مبنی ہے۔ اس لیے پہلے اختصار کے ساتھ اعتراض و جواب نقل کیا جا رہا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ حق شفعہ کا عوض لینا ناجائز، اور حق قصاص، حق طلاق، اور حق عتاق کا عوض لینا جائز بتایا گیا ہے۔ حالاں کہ دونوں میں تفریق نہیں ہونی چاہیے کیوں کہ مال نہ ہونے میں حق شفعہ، حق قصاص وغیرہ کی طرح ہے۔

اس کا جواب صاحب ہدایہ و عنایہ نے یہ دیا ہے کہ حق شفعہ اور حق قصاص میں فرق ہے۔ حق قصاص، حق مستقر ہے

جب کہ حق شفعہ حق متقرر نہیں، مجرد ہے۔ (عنایہ ج ۸ ص ۳۳۸)

صاحب عنایہ نے مذکورہ جواب کی توضیح کے لیے حق متقرر (مؤکد) اور حق مجرد (غیر مؤکد) کے درمیان یہ فرق بیان فرمایا ہے:

والفاصل بين المتقرر و غيره أن ما يتغير بالصلح فما كان قبله فهو متقرر، وغيره غير متقرر. واعتبر ذلك في الشفعة و القصاص، فإن نفس القاتل كانت مباحة في حق من له القصاص و بالصلح حصل له العصمة في حقه فكان حقا متقررا و أما في الشفعة فإن المشتري يملك الدار قبل الصلح و بعده على وجه واحد فلم يكن حقا متقررا و بخلاف الطلاق و العتاق لأنه اعتراض عن ملك في المحل. ونظيره إذا قال الرجل لامرأته اختاري بألف فقالت اخترت نفسي لا مرأته: اختاري بترك الصلح بألف فاختارت نفسها وقع و لم يكن لها أن ترجع عن ذلك ولا يشبه العوض لأنه مالك لنفسها قبل اختيارها وبعده على وجه واحد فلم يكن أخذ العوض أكل مال بالباطل وهو لا يجوز له. (ص ۴۲۱، ۴۲۵، ج ۹، اول باب ما يبطل به الشفعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان)

توضیح — یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ جتنی مدت کے لیے اجارہ ہوتا ہے اس مدت متعینہ کے اندر واہب شرعی مواجر مستاجر کو اپنی دکان یا مکان سے نہیں نکال سکتا، اس معین مدت تک مستاجر کو اجارہ کا حق حاصل ہے اور وہ دکان و مکان کی منفعت کا مالک رہتا ہے اور منفعت پر اس کی یہ ملکیت حق بطلوع مصالحت سے پہلے بھی تھی۔ اور اگر مصالحت ہو جائے تو اس کے بعد بھی باقی رہے گی۔

شبہات کا ازالہ — [illegible]

پہلا شبہہ — [illegible] منفعت پر مستاجر کی جس ملکیت کو باقی رکھا گیا تھا وہ ملکیت تو باقی رہی لیکن اس کی نوعیت بدل جانے کی وجہ سے منفعت کا مالک [illegible] وقت تک کے لیے ہے جب کہ دوسری صورت میں ہمیشہ کے لیے وہ منفعت کا مالک ہو جاتا ہے۔

اس شبہہ کا جواب [illegible] کوئی [illegible] جس [illegible] ہو کر رہ جانے جیسے قصاص والے [illegible] کے حق میں [illegible] کے وصف میں ایسی تبدیلی جس سے مقصود پر اثر پڑے یا اثر پڑنے کا خطرہ ہو جیسے غیر ذات محارم کا حق نکاح تو اس تبدیلی سے غیر مؤکد، مؤکد نہ ہوگا اور نہ لازم آئے گا کہ وہ حقوق جن کے غیر مؤکد ہونے پر فقہاء امت کا اتفاق ہے وہ بھی مؤکد ہو جائیں۔ کیا مذکورہ بالا شبہہ مجیرہ کے حق میں پیدا نہیں ہوتا؟ کیوں کہ شوہر نے اپنی بیوی کو جب نکاح کا اختیار دے دیا تو اب ملک بضع پر اس کی ملکیت کو دائمی نہیں کہا جا سکتا کہ اب وہ معرض خطر میں ہے۔ ممکن ہے غیر شوہر کو اختیار کر لے۔ لیکن جب عورت نے شوہر ہی کو اختیار کر لیا تو اب ملک بضع پر اس کی ملکیت دائمی ہو گئی۔

دوسرا شبہہ — دوسرا شبہہ یہ ہو سکتا ہے کہ حق خلوص مؤکد ہے۔ کیوں کہ جب مالک (مواجر) نے اپنے اس حق کا عوض لے کر مستاجر کو مالک بنا دیا (خواہ عوض لینا صحیح ہو جیسا کہ صاحب الشباہ کا مذہب ہے) یا نہ ہو جیسا کہ اصل مذہب ہے تو تحریر پایا گیا کہ پہلے مالک کو یہ حق حاصل تھا اور اب مستاجر کی ملک ہو گیا۔ اور یہی تبدیلی حق مؤکد کی اصل ہے

رہتا ہے۔

اس کا ازالہ: - اس کا جواب یہ ہے کہ وہ تبدیلی ملحوظ و معتبر ہے جو اس حق میں ہو جس سے یہ حق متعلق ہے جیسے حق شفعہ میں متاع مکان یا زمین پر ملکیت، لیکن حق میں تبدیلی مراد نہیں ہے۔ ورنہ حق شفعہ حقوق متروکہ سے ہو جائے گا۔ کیوں کہ شفعہ کا حق شفیع کو ہے نہ کہ مشتری کو، اور شفیع کے حق شفعہ میں ہر حال تبدیلی ہوتی ہے کیوں کہ جب تک شفیع نے صلح نہ کی تھی حق شفعہ اسے حاصل تھا اور صلح کے بعد مشتری کو یہ حق مل گیا اور شفیع سے ساقط ہو گیا حالاں کہ فقہاء نے متفقہ طور پر حق شفعہ کو حق مجرد مانا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ "حق شفعہ" حق شفعہ حق مجرد کے علاوہ ہے جو حق مجرد کی طرح حق مجرد و غیر متروکہ و غیر متقرر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب ۲ (الف) "حق شفعہ" کے بارے میں یہ بات گزر چکی کہ یہ حقوق مجردہ سے ہے۔ اور اصل مذہب یہی ہے کہ حقوق مجردہ کی مستقلاً بیع ناجائز ہے۔ درر الحکام میں ہے:

(و على هذا لا يجوز الاعتياض عن الوظائف ولا وقاف بين جلسة و خطابة و آذان و طراشة و بوابة، ولا على وجه البيع أيضاً لأن بيع الحق لا يجوز كما في شرح الأدب و غيره. (ص ۱۰۵ ج ۴)

فتاوی رشیدیہ میں رسالہ کرایہ الجہاز یا مقاومۃ الاراضی ہے ہے: المحظر الذي ذكره في الأشباه فإنه وصف لا عين فالمنفعة فلا يجوز بيعه و ما ذكر في الأشباه من جواز بيع المحظر وجوه عليه. (ص ۳۶۱ ج ۲)

اس میں ہے: ان المحظر وصف معنوي لا عين تقلع أو ترفع أو تنقل

فقہاء متاخرین کے ارشادات میں "حقوق مجردہ" کی قسموں کے تحت سے یہی فیصلہ ملتا ہے کہ مستقلاً اس کی بیع ناجائز ہے۔ ہم مسئلہ کی وضاحت اور اطمینان دلانے کے لیے بعض "حقوق مجردہ" کی بیع کے بارے میں فقہاء کی آراء نقل کر رہے ہیں۔

★ **جامکیہ کی بیع کا مسئلہ** - جاگیر اور پیشہ وارانہ کمپنیوں سے جو تنخواہ ملتی ہے اگر وہ ابھی ملا نہ ہو تو اس کو فروخت کرنا جمہور فقہاء کے نزدیک ناجائز ہے۔ درر الحکام میں ہے: "و لهذا لم يصح بيع الجامكية".

★ **براءت کی بیع کا مسئلہ** - قسطوں پر خریدی ہوئی گاڑی کی قسطیں ادا کرنے کے بعد ملنے والی براءت کی بیع کو بھی فقہاء نے ناجائز بتایا ہے۔ درر الحکام میں ہے: [illegible] لم يصح".

★ **حق شفعہ کی بیع کا مسئلہ** - پڑوس کا مکان فروخت ہو رہا ہو تو اس مکان کا پڑوسی شرعاً شفعہ کا حق رکھتا ہے۔ لیکن چوں کہ یہ حق مجرد ہے اس لیے اگر شفیع اپنے اس حق کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا چاہے تو یہ اس کے لیے جائز نہیں ہے۔ کفایہ میں ہے:

و كذا (أي بطلت شفعته) لو باع الشفعة من البائع أو من المشتري بمال لأن البيع تمليك مال بمال و حق الشفعة لا يتحمل التمليك فصار كلامه عبارة عن الإسقاط. (ج ۱۰، ص ۳۳۸)

خلاصہ یہ کہ حقوق مجردہ کی بیع مستقلاً ناجائز ہے۔ ہاں بعض حقوق کو بیع کا تابع بنا کر بیع کرنے کو جائز بتایا ہے۔ حق مرور، حق شرب، حق تعلی۔ اگر ان حقوق کو بیع کا تابع بنا دیا جائے تو تابع ہو کر ان کی بیع درست ہوگی۔ ان سب کی بیع کے ناجائز ہونے کی وجہ یہی ہے کہ "حق مجرد" کوئی مال نہیں بلکہ ایک معدوم شئی ہے اور معدوم کی بیع باطل و ناجائز ہے۔

بطل بيع ما ليس في ملكه لبطلان بيع المعدوم وماله خطر المعدوم إلا بطريق السلم لانه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان و رخص في السلم.

اسی میں ہے:

بطل بيع ما ليس بمال، المال ما يميل إليه الطبع و يجري فيه البذل والمنع". والله تعالى أعلم.

جواب [۱] (ب) حق خلو کی خرید و فروخت میں ایسا عرف و تعامل نہیں جس کی وجہ سے ظاہر الروایہ سے عدول کر کے نادر الروایہ کی طرف رجوع کیا جائے یا اصل حکم میں تخصیص کی راہ نکالی جائے اور جب عرف و تعامل نہیں تو حاجت نا کس کیسی؟

آج کل شہروں میں دوائی اجارہ داری کی [illegible] ہیں کہیں بھی حق خلو کی خرید و فروخت نہیں ہوتی اگر ہوتی بھی ہے تو شاذ و نادر۔ لہذا اصل حکم میں تخصیص کی اجازت نہ ہونے کی وجہ سے [illegible]

جواب [۲] (ج) "حق خلو" سے دست برداری کے عوض رقم پگڑی وصول کرنا جائز نہیں خواہ یہ رقم کم ہو یا زیادہ، کیوں کہ "حق خلو" حقوق مجردہ سے ہے اور ظاہر الروایہ اور قول مفتی بہ کی بنا پر "حقوق مجردہ" کا عوض وصول کرنا ناجائز ہے۔

پگڑی (بدل خلو) کیا چیز ہے :- حق خلو سے دست برداری کے عوض جو رقم لی جاتی ہے وہ پگڑی کی ایک شکل ہے ورنہ شہروں میں "پگڑی" کی تین شکلیں رائج ہیں۔

(۱) "پگڑی" اس انشائی رقم کا نام ہے جو مالک مکان یا دکان کرایہ کے علاوہ مستاجر کو انقطاع اجارہ کا حق دینے کے لیے اس سے لیتا ہے، خلو و دیگر حقوق مبیعہ یا مکان یا دکان کا کرایہ دار اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کے لیے کرایہ کے علاوہ مالک جائداد کو جو مال دیتا ہے۔

(۲) مالک جائداد کرایہ داری کا معاہدہ ختم کرنے کے لیے اپنی جائداد پر [illegible] وصول کے لیے جو رقم کرایہ دار کو پیش کرتا ہے وہ پگڑی ہے۔

(۳) اصل کرایہ دار کرایہ کی تبدیلی کے وقت کرایہ کے علاوہ جو رقم وصول کرتا ہے وہ پگڑی (بدل خلو) کہلاتی ہے۔ یہ [illegible]

پگڑی کا سوال نامہ میں تعارف بایں الفاظ درج کرایا گیا ہے:

"زمین یا مکان یا دکان کا کرایہ دار اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کے لیے کرایہ کے علاوہ مالک جائداد کو جو مال دیتا ہے یا خود مالک، کرایہ دار کو اپنی جائداد پر ولایت تصرف کے حصول کے لیے جو مال پیش کرتا ہے، اسی کا نام "پگڑی" یا "بدل خلو" ہے۔ بلفظ دیگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ:

کرایہ دار "حق انقطاع اجارہ" یا مالک "ولایت تصرف" کے بدلے میں جو مال دیتا ہے "پگڑی" ہے۔ (سوال نامہ ص ۱)

امام احمد رضا علیہ الرحمہ نے فتاوی رضویہ میں خلو کی تعریف کی ہے جس سے بدل خلو (پگڑی) کا مفہوم بھی ظاہر ہوتا ہے:

"خلو: مکان یا دکان یا زمین کا مستاجر اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کو اس میں اپنے مال سے نئے بنانے لیے بلکہ اسی

فی دکان سے الحاق اور اس کی حیثیت بڑھانے، اس کے فوائد کی تکمیل کے واسطے کچھ زیادت کرے خواہ متصل باتصال قرار دیا ہے اس کے، جیسے عمارت، یا کنواں، یا روشنی کے سامان، یا پانی کے نل، وامثال ذلک، یا خود نہ کرے مؤاجر کو اس کے روپے دے دے جو اجرت کے علاوہ ہوں اس مال کے مقابل ہو اسے "ابقاء اجارہ کا حق" ملتا ہے اس کا نام خلو ہے"۔ (فتاوی رضویہ ص ۳۶۱، ج ۶)

حق خلو کا بدل (پگڑی) وصول کرنا، ظاہر الروایہ کے مطابق جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ حق مجرد ہے جو اصالۃً ثابت نہیں اور محل میں منکر نہیں، درمختار میں ہے:

وفي الأشباه لا يجوز الاعتياض عن الحقوق المجردة كحق الشفعة. (ص ۱۵، ج ۴)

ردالمحتار میں ہے: قال في حواشي المسكين نقلا عن شرح الوهبانية للشرنبلالي: محرد الحق لا يوجب الضمان، لأن الاعتياض عن مجرد باطل. (ص ۱۵، ج ۴)

اسی میں ہے: قال في البدائع: الحقوق المجردة لا تحتمل التمليك ولا يجوز الصلح عنها. (أيضا)

حقوق مجردہ کی مالی قسمیں ہیں سب کے تعلق سے فقہاء احناف یہی تصریح فرماتے ہیں کہ ان کے عوض رقم وصول کرنا ناجائز ہے۔ خواہ وہ خیار کا حق خیار رؤیہ یا رجعہ کا حق قسم، حق مرور ہو یا حق شفعہ، حق شفعہ اور حق قسم کے عوض مال وصول کرنے سے متعلق علامہ شامی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

قوله: (كحق الشفعة) قال في الأشباه: فلو صالح عنها بمال بطلت ورجع ولو صالح المخيرة بمال لتختاره بطل ولا شيء لها، ولو صالح إحدى زوجاته مثلا لتترك نوبتها لم يلزم ولا شيء لها. (رد المحتار ص ۱۵، ج ۴)

ہدایہ میں ہے: ولو صالح من شفعته على عوض بطلت شفعته ويرد العوض، لأن حق الشفعة ليس بحق متقوم في المحل بل هو مجرد حق التملك فلا يصح الاعتياض عنه. (ص ۳، ج ۳)

مخیرہ کا حق خیار [illegible] کرلے مخیرہ کا یہ حق [illegible] اپنے [illegible] دست برداری چاہے تو یہ اس کے لیے جائز نہیں ہے۔ صورت بالا میں اس کا خیار بھی باطل ہو جائے گا۔ اور اسے کچھ عوض بھی نہیں ملے گا۔ عنایہ میں ہے: إذا قال الزوج للمخيرة اختاري بألف فاختارت المخيرة الزوج سقط الخيار ولا يثبت العوض له.

ایک شبہہ:- مال کے عوض وظائف سے دست برداری کو صاحب درمختار نے جائز بتایا ہے۔ وہ فرماتے ہیں: المذهب عدم اعتبار العرف الخاص، لكن أفتى كثير باعتباره، وعليه فيفتى بجواز النزول عن الوظائف بمال. (ص ۱۵، ج ۴)

صاحب درمختار نے اسے اشباہ کے حوالے سے نقل کر کے مقرر رکھا ہے اس سے ثابت کہ وہ مال کے عوض وظائف سے کنارہ کشی کو جائز مانتے ہیں۔

امام احمد رضا علیہ الرحمہ نے اس کے جواز ہی کو اظہر بتایا ہے وہ اپنے ایک فتوی میں فرماتے ہیں: اب یہ کلام مسئلہ اغتیاض عن الوظائف کی طرف منجر ہوگا وہاں ہر چند علما کو اختلاف ہے اور یہ بحث معرکہ آرا رہی ہے مگر مرضی و مختار علماء بہر قبول و اختیار یہ عدول صحت و قبول ہے، اور وہی بہ لحاظ اقتباء و ملاحظہ نظائر، ان شاء اللہ تعالی اظہر۔ اگرچہ دوسرا پلہ بھی بہت ثقیل و گراں ہے۔ اھ (ص ۱۴۱ ج ۷) حالاں کہ حق وظیفہ حق مجرد ہے۔

اس کا ازالہ :- یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے بعض فقہا جواز کے قائل ہیں اور بعض عدم جواز کے، اگر "حق وظیفہ" کو "حق مجرد" سے تعبیر کیا جائے جب تو یہ شبہ بظاہر قوی معلوم ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس شبہ کا جواب وہی ہوگا جو علامہ عینی نے اپنے فتوی میں اس کے جواز کی وجہ بتائی ہے، علامہ شامی نے علامہ عینی کا قول نقل کیا ہے۔

قال العلامة العيني في حاشية الهداية: القول في شيء يعتمد عليه ولكن العلماء والحكام مشوا على ذلك للضرورة، وهو الشرط الصحيح لما يقع فيه تنازع (رد المحتار ص ۱۷ ج ۴)

اور اگر "حق وظیفہ" کو "حق خاص" اور حق موکدہ بالقدرہ کے ساتھ متعلق کیا جائے جیسا کہ یہی راجح ہے۔ جب تو کوئی اعتراض ہی وارد نہیں ہو سکتا، کہ اس صورت میں یہ "حق موکد" ہوگا جس کا عوض لینا شرعاً درست ہے۔ علامہ شامی کا رجحان یہی ہے۔ وہ رقم طراز ہیں:

ولا يخفى أن صاحب الوظيفة ثبت له الحق فيه بتقرير القاضي على وجه الاستمالة لا على وجه رفع الضرر، فالتحاقها بحق المرصدي له بالخدمة، وحق القضاء ونحوه أولى من إلحاقها بحق الشفعة والقسم ونحوه كما لا يخفى على لبيب (رد المحتار ص ۱۷ ج ۴)

اصل مذہب یہی ہے کہ "حق مجرد" پر عوض وصول کرنا جائز ہے اور متاخرین علماء احناف اسی بات کے قائل ہیں اور یہی راجح اور مفتی بہ ہے، [illegible] چنانچہ بعض علماء احناف نے بعض "حقوق مجردہ" کا عوض حاصل کرنے کو جائز بتایا ہے، علامہ قاری کا بھی رجحان یہی ہے وہ فرماتے ہیں:

أن عدم جواز الاعتياض عن الحق ليس على إطلاقه ... ورأيت بخط بعض العلماء عن السغدي أبي السعود أنه ألفى [illegible] الرجوع ... والحاصلة فالمسألة ظنية، والمفتى [illegible]

بہر حال جب تک اصل مذہب کی تخصیص یا تقیید کوئی ٹھوس دلیل نہیں ملتی، حکم وہی ہوگا جو اوپر مذکور ہوا۔ واللہ تعالی اعلم۔

جواب ۴ اصل مذہب کے مطابق پگڑی اور اس کا لازمہ دوامی اجارہ جائز ہے اور عصر موجود میں بھی فقیر راقم الحروف کے نزدیک "حق علو کا عوض" کہہ کر "پگڑی" وصول کرنا جائز ہوگا کیوں کہ آج کے زمانہ میں بھی "پگڑی" لوگوں میں ایسا معروف و متعارف ہے، جو اصل مذہب کے لیے مخصص بن سکے اور یہی شرعی ضرورت متحقق ہے جو اصل مذہب میں تخصیص کی راہ نکالی جائے، اس اجمال کی تفصیل کے لیے متعدد قابل غور امور کی تنقیح ضروری ہے۔

(۱) عرف و تعامل اور حاجت ناس کی وجہ سے احکام میں تخصیص یا تغییر ہوتی ہے یا نہیں؟

(۲) کس قسم کے مسائل عرف و تعامل کی وجہ سے مخصوص ہوتے ہیں؟

(۳) پگڑی کے لین دین میں "عرف و تعامل" متحقق ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو یہ عرف خاص ہے یا عرف عام؟

(۴) تجارتی (بدل خلو) آیا ان مسائل سے ہے جو عرف وتعامل کی بنا پر مخصوص ہو جاتے ہیں؟

(۵) اس مسئلہ میں فقہا کیا فرماتے ہیں اور ان کے دلائل کیا ہیں؟

ہم دلیل میں متذکر دہ بالا امور کا محض ایک سرسری جائزہ پیش کریں گے۔

فقہائے کرام کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ عرف وتعامل کی بنا پر بعض احکام میں تخصیص وتخفیف ہوتی ہے۔ علامہ شامی نے اس کے تعلق سے بہت ہی جامع ضابطہ بیان فرمادیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ عرف کی دو قسمیں ہیں۔ عرف خاص، عرف عام، ان کے معتبر وغیر معتبر ہونے کے لیے بھی وہ چیزوں کی موافقت ومخالفت کو بنیاد قرار دیا ہے۔ (۱) دلیل شرعی (۲) نص شرعی، اگر عرف (عام ہو یا خاص) ان دونوں کے موافق ہو تو ان کے معتبر ہونے کی کوئی وجہ نہیں، اور اگر عرف مخالف ہو تو دیکھا جائے گا کہ مخالفت دلیل شرعی سے ہے یا نص شرعی (خاص یا عام کے منصوصات) سے، اگر عرف دلیل شرعی کے مخالف ہے تو اس صورت میں [illegible] (۱) مخالفت من کل الوجوہ ہو (۲) مخالفت من بعض الوجوہ ہو، اگر مخالفت پہلے طور پر ہے تو عرف عام ہو یا خاص ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اگر مخالفت عرف بعض وجوہ سے ہے، مثلاً دلیل شرعی عام ہے اور عرف کی وجہ سے اس کے صرف بعض افراد مخصوص ہو رہے ہیں، تو یہاں صرف عرف عام معتبر ہوگا، اور اسے نص کا مخصص اور قیاس کا تارک قرار دیا جائے گا، اصل مذہب کے مطابق یہاں عرف خاص کا اعتبار نہیں اور اگر عرف صرف ظاہر الروایہ کے منصوصات کے خلاف ہے، نص شرعی کے نہیں تو عرف خاص بھی معتبر ہوگا۔ علامہ شامی نے "رسائل ابن عابدین" میں اپنا یہ بیان واضح فرمایا ہے۔ اقتباسات درج ذیل ہیں:

● أن العرف نوعان: خاص و عام، و كل منهما إما أن يوافق الدليل الشرعي والمنصوص عليه في كتب ظاهر الرواية أو لا، فإن وافقهما فلا كلام، و إلا فإما أن يخالف الدليل الشرعي أو المنصوص عليه في المذهب [illegible]

الباب الأول: إذا خالف العرف الدليل الشرعي فإن خالفه من جميع وجوه بأن لزم منه ترك النص فلا شك في رده كتعارف الناس كثيراً من المحرمات من الربا و شرب الخمر و لبس الحرير و الذهب و غير ذلك [illegible] الدليل عاماً والعرف خاصاً في بعض أفراد العام [illegible] العرف العام يصلح مخصصاً كما مر عن الحرير و يترك به القياس كما صرحوا به في مسألة الاستصناع و دخول الحمام والشرب من السقاء، و إن كان العرف خاصاً فإنه لا يعتبر و هو المذهب كما ذكره في الأشباه حيث قال: فالحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص و لكن أفتى كثير من المشايخ باعتباره اھ (ص ۱۱۶، الجزء الثاني، سهيل اكيڈمی، لاہور)

● تبين لك أن ما تقدم عن الأشباه من أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص إنما هو فيما إذا عارض النص الشرعي فلا يترك به القياس و لا يخص به الأثر بخلاف العرف العام.....وأما العرف الخاص إذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر. (رسائل ابن عابدين ص ۱۳۳)

اس میں شبہ نہیں کہ "بدل خلو" ان مسائل سے ہے جن کا تعلق منصوصات مذہبیہ سے ہے اور تمام فقہائے احناف کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ "بدل خلو" اور دوامی اجارہ اصل مذہب کے مطابق ناجائز ہے لیکن اصل نقطۂ بحث یہ ہے کہ عرف و رواج کی بنیاد پر پگڑی کو جائز سمجھا جائے، اور اس کے عوض ابقائے اجارہ کے دائمی ہونے کے جواز کا فتویٰ دیا جائے یا عدم جواز کا؟

اس سلسلے میں ہمارے فقہا کی آرا میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ علامہ ابن نجیم مصری (متوفی ۹۷۰ھ) نے قاہرہ کے رواج کو مدنظر رکھتے ہوئے "عرف خاص" کی بحث کے دوران اپنا رجحان و میلان جواز کی طرف رکھا ہے، ان کی رائے ہے:

ينبغي أن يقال بأن ما يقع في بعض أسواق القاهرة من خلو الحوانيت لازم ويصير الخلو في الحانوت حقًا له فلا يملك صاحب الحانوت إخراجه ولا إجارتها لغيره. (الأشباه والنظائر ص ۱۶۲، الفن الأول)

علامہ ابن نجیم نے سلطان غوری، اور قانصوہ کے اس عمل سے تائید حاصل کی ہے جو انہوں نے مصر کی دوکانوں میں "خلوحوانیت" کا معاملہ کرنے والوں کا بیان ہے:

وقد وقع في حوانيت المعلقين بالغورية أن السلطان الغوري لما بناها أسكنها للتجار بالخلو وجعل لكل حانوت قدرًا أخذه منهم وكتب ذلك بمكتوب الوقف. (الأشباہ ص ۱۶۲)

علامہ عبدالرحمٰن آفندی حمادی نے بھی "خلوحوانیت" (دوکانوں کی پگڑی) کے لازم ہونے کا فتویٰ دیا ہے، علامہ شامی رقم فرماتے ہیں:

ممن أفتى بلزوم الخلو الذي يكون بمقابلة دراهم يدفعها للمتولي أو المالك العلامة المحقق عبد الرحمن أفندي العمادي حيث سئل عن الحانوت ... وقال فلا يملك صاحب الحانوت إخراجه ولا إجارتها لغيره ما لم يقع له التبري ... للضرورة. (رد المحتار ص ۱۹، ج ۴)

علامہ ابن نجیم اور بعض دیگر علما کو کہ جواز کا رجحان رکھتے ہیں لیکن راجح و مختار یہی ہے کہ "پگڑی" باطل و بے اصل و ناجائز ہے، بہت سے علما نے [illegible] صاحب الاشباہ والنظائر نے اصل عبارت کو نقل کیا ہے:

قوله: (وأقول: على اعتباره ينبغي أن يقال بأن ما يقع في بعض أسواق القاهرة من خلو الحوانيت لازم ويصير الخلو في الحانوت حقًا له) قيل عليه: كيف ينبغي أن يقال به مع كونه مخالفًا لقواعد الشرع الشريف. (الأشباه والنظائر ص ۱۶۶)

اور حموی نے اپنے استاذ علامہ حسن شرنبلالی کا نقد و جرح ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

قوله: "ينبغي" أقول: منعًا لا ينبغي فإنه لا مماثلة بين ما اعتبر من المسائل المبنية على العرف الخاص و بين الخلو لأن اعتبار العرف الخاص على ما قيل به في جميع تلك المسائل، ضرر هما الترم به فاعطاها مختارًا لنفسه أو مقتصرًا في استيفاء شرط يمنع عنه الضرر و أما الوقف فناظره لا يملك إبقاءه و لا تعطيله ..... و قد ثبت أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص فكيف يقول لا يمكن

صاحب الحانوت إخراج صاحب الحلو منها ولا يمكنه إجارتها لغيره ولو كانت وقفًا، أليس هذا حجرًا على الحر المكلف عما يملكه شرعا بما لم يقل به صاحب المذهب. (الأشباه والنظائر ص ١٦١، الفن الأول)

مذکورہ بالا ارشادات سے صاف ظاہر ہے کہ علامہ ابن نجیم نے عرف خاص کو پیش نظر کر جواز کی جو راہ نکالی تھی وہ مسدود ہوتی نظر آتی ہے، کیوں کہ تحقیق اور مذہب ارجح یہ ہے کہ عرف خاص نہ تو نص کا مخصص ہو سکتا ہے اور نہ اس سے قیاس متروک ہوگا۔

امام احمد رضا علیہ الرحمہ رقم فرماتے ہیں: "عرف خاص کہ صرف دو ایک شہر کے لوگوں کا تعارف ہو، مذہب ارجح میں صالح تخصیص نص و ترک قیاس نہیں اور عرف نادر کہ معدود بین الناس ہو بالاجماع اس کے مقابل نہیں، یہاں صرف صورت عدم ثبوت کے لیے جس کی عدم شرعی مخصوص یا مطلق کی اصلا التفات نہ ہو، نہ کلیۃً نہ تخصیصاً، ہر عرف مطلق مقبول ہے۔" (۲۲۲، ج ۸)

آج کے زمانہ کے حوالہ سے یہ مسئلہ اب بھی کافی تشفی بخش ہے۔ بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آج خود ہندوستان کے شہروں میں "پگڑی" کا رواج پایا جاتا ہے۔ لیکن غور کرنے اور حالات کا تجزیہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے چھوٹے شہر اور قصبے بھی "پگڑی" کی سعادت سے محروم ہیں، یہ بڑے شہروں میں پھیلی ہوئی ہے، نیز مختلف شہروں میں "پگڑی" کی مختلف شکلیں رائج ہیں۔ کوئی متعین شکل رائج نہیں، ایسی صورت میں فقیر راقم الحروف کا خیال یہ ہے کہ مسئلہ دائرہ میں وہ "عرف و تعامل" متحقق نہیں جس کا فقہائے کرام نے اعتبار کیا ہے۔ اس رواج کو عرف خاص تو کہا جا سکتا ہے، لیکن عرف عام نہیں کہا جا سکتا اور ہم اوپر بتا آئے کہ معتبر عرف عام ہے نہ کہ عرف خاص۔ اور ظاہر ہے کہ عرف عام کے تحقق کے لیے دو چیزیں درکار ہیں (۱) وسیع پیمانہ پر رواج ہونا (۲) علماء و عوام سب کا معمول بہا ہونا۔

فتاویٰ رضویہ میں ہے علمائے کرام جس عرف کا ہونا فرماتے ہیں کہ قیاس پر مقدم ہے اور نص اس سے متروک نہ ہوگا مخصوص ہو سکتا ہے، وہ یہی عرف عادت شائع ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو۔ عرف و تعامل میں علماء و جہلاء سب کا عمل درآمد ہوتا ہے۔

آج جن شہروں میں پگڑی کا رواج ہے، وہاں پگڑی کے لین دین کے بارے میں دو فیصد بھی حالتیں ہیں تو پھر عرف عام کا تحقق کیوں کر ہو سکتا ہے۔ نیز یہ کہ مختلف شہروں میں پگڑی کی مختلف شکلیں رائج ہیں کوئی ایک متعین شکل نہیں، اس سے بھی ظاہر ہے کہ "بدل خلو" کے مسئلہ میں "عرف عام" نہیں ہے۔

مسئلۂ دائرہ میں ضرورت کا تحقق نہیں: ہم پہلے ضرورت کا فقہی مفہوم بیان کرتے ہیں جس سے یہ اندازہ ہو سکے گا کہ ضرورت کا تحقق کیوں نہیں۔

ضرورت وہ ہے جس کے بغیر گزر نہ ہو سکے، بلکہ دین، عقل، نسب، نفس اور مال میں سے کوئی اصل پر موقوف ہو کہ اس کے بغیر یہ فوت ہو جائے گا یا فوت ہونے کے قریب ہو جائے گا، علامہ سید حموی "غمز العیون" میں علامہ ابن امام سے ناقل ہیں: الضرورة بلوغه حدًا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب۔

ظاہر ہے کہ اگر مستاجر کو "حق خلو" نہ حاصل ہو تو اس کے بغیر نہ تو وہ ہلاک ہوگا اور نہ ہی ہلاکت کے قریب ہوگا

جائے گا اور یہ کوئی ایسا معاملہ بھی نہیں جس کے بغیر کرایہ داری کی گزر بسر نہ ہو سکے، لہٰذا یہاں ضرورت کا قطعاً تحقق نہیں۔

حاجت عامہ بھی متحقق نہیں: بعض صورتوں میں بعض اشخاص کے لیے گو کہ حاجت متحقق ہے، لیکن یہ حاجت ایسی ہمہ گیر نہیں جس کی بنا پر اسے "حاجۃ الناس" داخل ہو جائیں۔ اصطلاح شرع میں حاجت اپنے اندر ایک خاص مفہوم رکھتی ہے یعنی ہو کسی چیز کا موقوف علیہ تو نہ ہو لیکن اس کے بغیر ضرر، حرج یا مشقت لاحق ہو۔ "غمز العیون" میں علامہ حموی نے امام ابن امام سے نقل فرمایا ہے: "الحاجۃ کالجائع لو لم یجد ما یأکلہ لم یهلك غیر أنه یکون فیه جهد و مشقة" (ص ۱۹۱)

ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ پگڑی کے لیے جن میں حق ضرورت متحقق ہے اور نہ ہی عامۃ الناس کے لیے حاجت، کیوں کہ جو سلطان شہروں میں کرایہ کی دکانوں میں سکونت اختیار کر کے تجارت کرتے ہیں وہ ان دکانوں، مکانوں کے محتاج عرفی معنی میں ہیں کہ وہ ان کی اقتصادی ترقی کو بڑھاوا دیتے ہیں، اگر وہ وہاں نہ رہیں تو عرفی معنی میں انہیں ضرر لاحق ہوگا لیکن یہ ضرر محض اقتصادی ترقی کی راہ میں ہے کیوں کہ جو لوگ شہروں (اسٹوا، کلکتہ، بمبئی وغیرہا) میں کرایہ کے مکانوں میں سکونت کر کے اپنا کاروبار کرتے ہیں یا دکانوں میں تجارت کرتے ہیں، ان میں غالب اکثریت ایسے افراد کی ہوتی ہے جن کی ذاتی دکان و مکان دوسری جگہوں پر موجود ہوتے ہیں۔ جن جگہوں میں پگڑی مروج ہے وہ شہر کو کر تجارتی اعتبار سے ان دکانوں اور مکانوں کے اعتبار سے مفید ہو جو ان کے اپنے ہیں یا جو بغیر پگڑی اجارہ میں مل سکتے ہیں لیکن محض اس اقتصادی فائدہ کی تحصیل کے لیے ان شہروں میں دکان و مکان کرایہ پر لینا کوئی ایسی "شرعی حاجت" نہیں جس سے اصل مذہب میں تخصیص یا تغییر ہو سکے۔ اس قسم کی حاجت کو علماء نے لاحق قرار دیا ہے، انہوں نے اس مسئلہ میں کہ جب عقد منعقد ہو تو اجارہ درست نہیں ہوتا، کے ذیل میں جو اعتراض و جواب نقل کیا ہے اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے وہ لکھتے ہیں۔

قوله: (لأن الإجارة جوزت بحاجة الناس) الحاجة عند النحاة الجنس بخلاف ما إذا اختلف جنس المنفعة) قال الشراح لحصول مقصوده بما هو له من غير مماثلة انتهى. أقول: للخصم أن يقول لا نسلم أن الحاجة عند النحاة الجنس و لا حصول مقصوده بما هو له من غير مماثلة [illegible] الدور دون بعضها و لا يحصل مقصوده بسكنى بعضها دون بعض لاختلاف المقاصد باختلاف الأماكن بحسب تعدد البلاد بل بحسب تعدد المحال من بلد واحد فكم منهم يحتاج إلى السكنى في بلد أو في محلة منه لحصول حوائجه و مهماته في ذلك ولا يحتاج إلى السكنى في بلد آخر أو في محلة أخرى من البلد الأول لعدم حصول تلك الحوائج والمهمات هناك. اللهم إلا أن يقال هذا القدر من الحاجة لا يكفي في ترك القياس و كأنه أشير إليه في الكافي وغيره بأن يقال والحاجة لا جنس عند النحاة الجنس و إنما تنس عند اختلاف الجنس و الكمال من باب الفضول والإجارة ما شرعت لاتفاد الفضول انتهى. تأمل تقف. (ج ۳، ص ۲۶۳ نول کشور)

علامہ عینی کی اس تقریر سے پتہ چلتا ہے کہ شہروں میں دکانوں کا کرایہ پر لینا اور اپنی اقتصادی حالت کو فروغ دینا

کوئی ایسا اختلاف نہیں ہے کہ اس سے اصل مذہب سے عدول کر کے پگڑی کے لین دین اور دوامی اجارہ کو جائز قرار دیا جائے اور نہ ہی پگڑی میں عرف عام اور تعامل ثابت پایا جاتا ہے۔

علامہ ابن نجیم کے زمانے میں قاہرہ کے اندر پگڑی کا مسئلہ ظہور پذیر ہوا اور یہ سلسلہ امام احمد رضا علیہ الرحمہ کے زمانے تک دراز ہونے کے باوجود اس کے لیے جواز کی کوئی راہ نہیں نکالی جا سکی۔ چنانچہ امام احمد رضا علیہ الرحمہ نے پگڑی کے سلسلے میں یہ فتویٰ دیا:

"فلو خلو باطل و بے اصل ہے، مذاہب حنفی بلکہ نو سو برس تک مذاہب ائمہ میں کہیں اس کا پتہ نہیں۔ دسویں صدی میں ایک عالم نے مالکی المذہب امام ناصر اللہ لقانی قدس سرہ سے اسے جائز کیا۔ اسی صدی کے نصف اخیر میں صاحب الدر المختار رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بزعم خود مذہب مالکی پر اس کی بنا قرار دیا۔ اسی صدی اور اس کے بعد محققین حنفیہ شیخ الاسلام علی مقدسی و علامہ حسن شرنبلالی و علامہ محمد آفندی مفتی زادہ و علامہ خیر الملۃ والدین رملی و علامہ سید ابو السعود حنوی و غیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ نے اسے رد فرمایا۔" (فتاویٰ رضویہ، ج ۲۰، ص ۳۶۰)

لہٰذا ثابت ہوا کہ پگڑی اور دوامی اجارہ کے تحت سے نہ تو اصل مذہب میں تخصیص ہو سکتی ہے اور نہ ہی تعمیم۔ واللہ تعالیٰ اعلم

جواب ۲ ہاں اسٹیٹ ایجنٹ میں کچھ ایسے شرعی حیلے بنائے جا سکتے ہیں جن سے معروف "بدل خلو" کا لین دین جائز قرار پائے۔

(۱) پگڑی کی رقم کو مکان یا دکان کی عمارت کا عوض قرار دیا جائے۔ ایسی صورت میں پگڑی کی رقم کی حیثیت ثمن کی ہوگی اور عمارت کی حیثیت مبیع کی اور اجارہ دوامی کا معاملہ عمارت کی زمین سے متعلق کر دیا جائے۔ صورت بالا میں مستاجر کو ہمیشہ کے لیے اس مکان پر مالکانہ تصرفات حاصل ہوں گے۔

(۲) مالک مکان "پگڑی" کی رقم کم پہلے ماہ کے کرایہ میں محسوب ہو جانے کی بنا پر پہلے ماہ کے کرایہ میں اس اضافہ کے لیے مالک مکان یا مکان دکان میں رکھوانے کی ہو گی مثلاً یہ کہ دس روپیہ ماہوار کرایہ والی دکان کا کرایہ پگڑی کی رقم کے عوض ایک سو دس روپیہ ماہوار مقرر کر دیا جائے۔

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

لو زاد في الدار زيادة كما لو وتد فيها وتدا أو حفر فيها بئرا أو حفر طينا أو أصلح أبوابها أو شيئا من حوائطها طابت له الزيادة۔ (ص ۴۵۸، ج ۴، کتاب الاجارۃ، باب في إجارة المشاع)

اگر اس نے زیادت نہ کی تو اجرت مثل سے زائد اجرت صدقہ کرے۔

ان کے علاوہ بھی شرعی حیلے نکالے جا سکتے ہیں۔ جہاں جو صورت آسان ہو اور شریعت میں اس کی گنجائش موجود ہو انہیں اپنایا جا سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

جواب ۳ ہاں اگر ایجنٹ کسی اور شخص کو کرایہ کی چیز کرایہ پر دے سکتا ہے بشرطیکہ اصل کرایہ دار کا مالک کے ساتھ اپنا معاملہ اجارہ شرعی نقطۂ نگاہ سے درست ہو۔ اجارہ کی صورت میں اگر اصل کرایہ دار نے بے کرایہ دار کو اصل کرایہ سے کم یا زائد دیا ہو جب تو کوئی بات نہیں ہے لیکن اگر زائد پر دیا ہے تو یہ اس کے لیے جائز نہیں اور اجرت کی اس اضافی رقم کا صدقہ

کرنا واجب ہوگا۔ ہاں اگر اصل کرایہ دار نے "شئ مستاجر" میں اصلاح کی ہو مثلاً پلاسٹر کرادیا، یا پینٹ کرادیا، یا کھڑکیوں، دروازوں میں کچھ اصلاح کرادی، تو مالک کے لیے طے شدہ اجرت سے زائد لے سکتا ہے۔ فتاوی عالمگیری میں ہے:

و إذا استاجر داراً و قبضها ثم آجرها فإنه يجوز إن آجرها بمثل ما استاجرها أو أقل، و إن آجرها بأكثر مما استاجرها فهي جائزة أيضًا إلا أنه إن كانت الأجرة الثانية من جنس الأجرة الأولى فإن الزيادة لا تطيب له و يتصدق بها، و إن كانت من خلاف جنسها طابت له الزيادة و لو زاد في الدار زيادة كما لو وتد فيها و تدًا أو حفر فيها بئرًا أو طين طينًا أو أصلح أبوابها أو شيئًا من حوائطها طابت له الزيادة. اه. (ص ٤٢٥، ج ٤، كتاب الإجارة، باب في إجارة المستاجر)

درمختار میں ہے: "وله السكنى بنفسه و إسكان غيره بإجارة و غيرها، و لو آجر بأكثر تصدق بالفضل، إلا في مسألتنا و إذا آجرها بخلاف الجنس أو أصلح فيها شيئًا اه. ملخصًا. (ص ٣١٠، ج ٦، باب ما يجوز من الإجارة و ما يكون خلافًا فيها)

فتاوی رضویہ میں مستاجر کے شئ مستاجر کو اجارہ پر دینے کے تعلق سے ہے:

".....عمرو کو اختیار ہے کہ خود کاشت کرے، جو پیدا ہو اس کا ہے خواہ دوسرے کو اجارہ پر اٹھادے، مگر اس تقدیر پر اسے زیادہ لینا تین صورت میں جائز ہو سکتا ہے ورنہ حرام۔

(۱) زمین میں نہر یا کنواں کھودے یا اور کوئی زیادت ایسی کرے جس سے اس کی حیثیت بڑھ جائے۔ اب چاہے پانچ روپیہ بیگھہ پر اٹھادے۔ (۲) جس شئ کے عوض خود اجارہ پر لی ہے اس کے خلاف جنس کے اجارہ کو دی۔ (۳) زمین کے ساتھ اور کوئی شئ ملا کر مجموعہ زیادہ کرایے پر دے، کہ اب یہ سمجھا جائے گا کہ زمین تو وہی روپیہ بیگھہ کو دی گئی۔ اور باقی زیادت جس قدر ہو دوسری شئ کے عوض رہے۔ (ص ۶۰، ج ۸)

فقہاء یہ بھی پابندی عائد کرتے ہیں کہ اگر شئ مستاجر منقولی ہے تو قبضہ سے پہلے اجارہ میں دینا ناجائز ہے اور غیر منقولی میں شیخین کے نزدیک جائز۔ فتاوی عالمگیری میں ہے:

من استاجر شيئًا فإن كان منقولًا فإنه لا يجوز له أن يؤاجره قبل القبض و إن كان غير منقول فأراد أن يؤاجره قبل القبض فعند أبي حنيفة و أبي يوسف رحمه الله تعالى: يجوز، و عند محمد رحمه الله تعالى: لا يجوز. (ص ٤٢٥، ج ٤، الباب السابع في إجارة المستاجر من كتاب الإجارة) والله تعالى أعلم.

جواب [۸] کرایہ دار اپنے حق خلو، یا ابقاء اجارہ کو نہ دوسرے کے ہاتھ بیچ سکتا ہے اور نہ ہی اس سے دست برداری کے عوض مال وصول کر سکتا ہے۔ ہاں بے کرایہ دار سے پگڑی کی شکل میں (جیسا کہ شہروں میں دستور ہے) اس حیلے سے لے سکتا ہے کہ پہلا کرایہ دار، کرایہ کے مکان یا دکان میں تعمیر و تزئین وغیرہ کے ذریعہ کچھ اضافہ کر دے، جو مکان کے ساتھ متصل باتصال قرار ہو۔ پھر ان اضافی چیزوں کو بے کرایہ دار کے ہاتھ جتنے میں چاہے فروخت کر دے۔ یا پگڑی کی شکل والی رقم بے کرایہ دار سے پہلے مہینے کے کرایہ میں محسوب کرے۔ فتاوی عالمگیری میں ہے:

لو زاد في الدار زيادة كما لو وتد فيها و تدًا أو حفر فيها بئرًا أو طين طينًا أو أصلح أبوابها أو شيئًا من حوائطها طابت له الزيادة. اه. (ص ٤٢٥، ج ٤، كتاب الإجارة، باب في إجارة المستاجر)

اس طرح اصل کرایہ دار کو بے کرایہ دار سے پگڑی کی شکل میں ملنے والی رقم جائز ہوگی، ورنہ نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۹] کرایہ داری دوسرے شخص کو منتقل کرتے وقت، بے کرایہ دار سے مالک کا کچھ مال وصول کرنا سراسر ظلم ہوگا۔ کیوں کہ:

(۱) اجارہ کے بعد شئ مستاجر، مالک کی ملکیت میں تو کہ باقی رہتی ہے لیکن مدت اجارہ تک دیگر تمام حقوق سے وہ محروم رہتا ہے، کرایہ پر دی ہوئی چیز کو اب نہ مالک ہبہ کر سکتا ہے، نہ فروخت کر سکتا ہے، نہ دوسرے کو اجارہ پر دے سکتا ہے۔

(۲) مدت اجارہ کے اندر شرعاً مالک کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اجارہ دوسرے کے نام منتقل کرے، یہ حق چند شرائط (مالک کو نقصان نہ پہنچے اور استعمال کی نوعیت مختلف نہ ہو) کے ساتھ صرف پہلے کرایہ دار کو حاصل ہے۔ لہٰذا مالک کا مال وصول کرنا سراسر ظلم ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۰] (الف) اس رقم کی شرعی حیثیت رہن کی بھی ہو سکتی ہے اور قرض کی بھی۔

پہلی صورت: - رہن ماننے کی صورت یہ ہوگی کہ کرایہ دار پر کرایہ کے بدلے جو رقم واجب ہو رہی ہے اس کے بدلے وہ رہن رکھ رہا ہے، ایسی صورت میں مستاجر راہن ہوگا، مواجر مرتہن اور وہ رقم مرہون (زر ضمانت) ہوگی۔ روایتی اعتبار سے اس رقم پر رہن کے احکام بھی پائے جا رہے ہیں۔ کیوں کہ **اولاً** جس طرح رہن کے تلف کر دینے پر ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح زر ضمانت بھی مضمون ہوتی ہے۔ **ثانیاً** جس طرح "شئ مرہون" کی واپسی اسی وقت ہوتی ہے جب مرہون بہ (دین) واپس مل جائے اسی طرح زر ضمانت بھی مستاجر کو اس وقت ملتا ہے جب وہ مکان یا دکان مالک کے حوالہ کر دے۔ **ثالثاً** شئ مرہون کو رہن میں دینے کا مقصد مرتہن کے دل سے دغدغہ کو دور کر کے اطمینان و وثوق پیدا کرنا ہوتا ہے اور زر ضمانت کا مقصد بھی یہی ہے اور خاص اجارہ کے باب میں فقہاء نے یہ شکل جائز قرار دی ہے۔

فتاویٰ عالمگیری میں ہے: ولو استاجر دارًا أو شيئًا و أعطى بالأجر رهنا جاز. (ص ۳۳۲، ج ۴)

درمختار و ردالمحتار میں ہے: وصح رهن الحجرين أي الذهب والفضة" (ج ۵، ص ۳۵۳)

ہدایہ میں ہے: يجوز رهن الدراهم و الدنانير والمكيل و الموزون الأنه يمكن الاستيفاء منه فكان محلًا للرهن اه. (ص ۵، ۶، ۵، ج ۴، كتاب الرهن)

لیکن مرتہن (مالک مکان و دکان) اس رقم پر تصرف کا شرعاً مجاز نہ ہوگا کہ مرتہن کا راہن سے انتفاع ناجائز ہے۔ ہاں! اگر راہن (مستاجر) نے انتفاع کی اجازت دی ہے تو جائز ہے۔ ہدایہ میں ہے:

وليس للمرتهن أن ينتفع بالرهن، لا باستخدام و لا سكنى ولا لبس إلا بإذن له المالك لأنه له حق الحبس دون الانتفاع. اه. (ص ۵۰۶، ج ۴، كتاب الرهن)

مستاجر کو چاہیے کہ مذکورہ رقم مالک کو پیش کرتے وقت اجازت دے دے۔ تاکہ تصرف پر گناہ نہ ہو۔

ایک شبہ: - البتہ یہاں ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہاء کی تصریح کے مطابق "شئ مستاجر" کرایہ دار کے ہاتھ میں امانت ہوتی ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "ان العين المستاجر أمانة في يده لأن القبض حصل باذنه" (ج ۳، ص ۳۰۸، باب ضمان) مسلم ہے کہ امانات کے عوض رہن رکھنا درست نہیں ہوتا لا يصح الرهن

بالأمانات كالودائع "اھ: (ھدایہ ج ۴، ص ۵۲۶)

اس کا جواب: — یہ صحیح ہے کہ شئ مستاجر مستاجر کے قبضہ میں امانت ہوتی ہے لیکن مستاجر نے شئ مستاجر کے عوض رہن نہیں رکھا ہے بلکہ کرایہ کی جو رقم اس پر واجب ہو رہی ہے اس رقم کے بدلے رہن رکھ رہا ہے۔ اور یہ بالاتفاق جائز ہے جیسا کہ فتاوی عالمگیری کے حوالے سے گزرا۔

دوسری صورت: — دوسری صورت یہ ہے کہ وہ رقم جو مالک نے بوقت عقد، یا اس سے پہلے کرایہ دار سے مکان یا دکان خالی کرتے پر واپسی کی شرط کے ساتھ لی ہے قرض ہے اور یہی راجح ہے۔ گو کہ مستاجر نے قرض کم کر کر رقم نہیں دی ہے۔ لیکن یہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے قرض ہے کہ مستاجر مالک کو اس رقم میں تصرف کا کامل اختیار دیتا ہے اور واپسی کی شرط کے ساتھ مشروط ہے اور یہی روح قرض کے اندر پائی جاتی ہے

القرض عقد مخصوص یرد علی دفع مثل ... (ص ۲۸۶، ج ۵)

البتہ قرض کی صورت میں مستاجر کو یہ اختیار شرعاً حاصل رہے گا کہ وہ جب چاہے وہ رقم مالک سے لے کر مکان و دکان کے خالی ہونے سے قبل عدم واپسی کی شرط ختم ہو جائے گی۔ ہدایہ میں ہے کہ وکل من حل مالہ علیہ صار مؤجلا ... إلا القرض فإن تأجیلہ لا یصح۔ (ص ۶۰، ج ۳)

ہاں مکان خالی کرنے تک مستاجر کا وہ رقم نہ لینا ایک قسم کا تبرع احسان ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۴] (ب، ج) وہ رقم جس کی واپسی مشروط ہے، اس رقم کی شرعی حیثیت وہی ہوگی۔ جو جواب (الف) میں گزری۔

وہ رقم جو ماہوار کرایہ میں وضع ہوتی ہے۔ اس کی حیثیت یا تو قرض کی ہے یا بطور کرایہ کی۔ امام احمد رضا علیہ الرحمہ کے فتوی کی اس عبارت سے [illegible] جو موصوف نے سوال کے سوال "اوقاف میں کسی شخص کو کچھ آراضی بطور خلو رزبٹگی لے کر اس شرط پر دیتا کہ وہ ہر سال اپنے [illegible] محسوب کرتا رہے جائز ہے یا ناجائز؟" کے جواب میں فرمایا ہے

"ظاہر ہے کہ زر مذکور نہ [illegible] وقف کے لیے کیا گیا [illegible] بلکہ ایک شخص کی اپنی ذاتی غرض میں اگرچہ [illegible] ہر سال اس میں محسوب ہوا کرے گا تو کسی طرح خلو سے کچھ علاقہ نہیں رکھتا، بلکہ قطعاً وہ ایک قرض ہے"۔ (فتاوی رضویہ ج ۶، ص ۳۶۵)

امام موصوف نے چوں کہ واقف کی مذکورہ صورت میں عقد کو ناجائز قرار دیا ہے۔ اس لیے وہ رقم خالص قرض کی بتائی۔ لیکن مسئلہ کو ثوب عنبا میں عقد کو درست مانتے ہے (گو کہ حیلے سے) زر رزبٹگی کی صورت بھی پیدا ہوتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۵] اوقاف کی زمینوں، مکانوں، دکانوں کو بگڑی لے کر کرایہ پر دینا، جواب نمبر ۵ میں مذکورہ حیلوں کے ذریعہ جائز ہوگا۔

ایسی صورت میں متولی کی حیثیت مالک کی ہوگی لیکن یہ شرط اپنی جگہ بہر حال رہے گی کہ حیلے سے حاصل ہونے والی

(پگڑی) کی رقم متولی اپنے مصرف میں نہ لائے بلکہ یہ خالص نفع وقف کے لیے ہو اور یہ بھی لحاظ رہے کہ اوقاف کی زمین غیر مسلمانوں کو اجارہ میں نہ دی جائے۔ ورنہ وہ خدشہ جو ہمارے علما کو ہمیشہ ستاتے رہا، اور جس کی وجہ سے عدم جواز کا رجحان بڑھتا گیا، اس پرفتن دور میں بدرجہ اتم موجود ہے، خود علامہ شامی نے اپنے زمانے میں اس خدشہ کا اظہار کیا ہے اور علامہ شرنبلالی کے عدم جواز کے فتوی کی تائید وتصویب کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: و للعلامة الشرنبلالي رسالة رد فيها ..... على الأشباه بأن الخلو لم يقل به إلا متأخر من المالكية، حتى أفتى بصحة وقفه، و لزم منه أن أوقاف المسلمين صارت للكافرين، بسبب وقف خلوها على كنائسهم، و بأن عدم إخراج صاحب الحانوت لصاحب الخلو يلزم منه حجر الحر المكلف عن ملكه و إتلاف ماله ..... بل لا يجوز هذا في الوقف ..... و قد منع القاطر من إخراجه تعويت نفع الوقف و تعطيل ما شرطه الواقف ..... ملخصا ..... قلت: و بمذاكرة حق خصوصا في زماننا هذا. (رد المحتار ص ۱۶ ج ۴) والله تعالى أعلم.

هذا ما ظهر لي فإن كان حقا فمن الله و إن كان باطلا فهو مني و من الشيطان، والله هو المستعان.

✲ ✲ ✲ ✲

مقالہ - ۱۰

از: مولانا عابد حسین مصباحی، استاذ مدرسہ فیض العلوم، جمشید پور، بہار

جواب ۱: زمین، مکان اور دکان کو دوا کی اجارہ پر دیا جاتا ہے اور چوں کہ خود مالک اس نے اپنا حق خلو دوسرے کو دے دیا تو اسے حق خلو (جس کو پگڑی بھی کہتے ہیں) کا مالک ہونے کا دعوی ہے اور اس کی ملک قدیم و تراضی طرفین سے دوسرے کی ملک میں چلا گیا۔ اس لیے کہ اس سلسلہ میں عموماً لوگوں کا رجحان ہو چکا ہے اور عرف کی بنا پر حق خلو ثابت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جن شہروں میں اس اجارہ داری اور خلو کا رواج ہوا وہاں کی بابت علمائے فرمایا کہ ضرورۃ جائز ہے۔ جس کا مدار صرف عرف خاص تھا۔ اب جب کہ عرف عام ہو گیا تو اس کے جواز میں کوئی کلام نہیں رہ گیا۔ اس ضرورت کی صراحت فتاوی شامی میں جلد ۴ ج ۴ میں فتاوی خیریہ سے ہے۔

و ارتفع الخلاف خصوصا فيما للناس إليه ضرورة لا سيما في المدن المشهورة كمصر و مكة المكرمة فإنهم يتعاملونه و لهم فيه نفع كلي و بعضهم بغضه و إعدامه، عزيز بعد تكثر الأوقاف، ألا ترى ما فعله العوري كما مر. و مما يقضي أن بعض الملوك عصر مثل ذلك بأموال التجار و لم يصرف عليه من ماله الدرهم والدينار، و كان صلى الله تعالى عليه وسلم يحب ما خفف عن أمته، والتهين يسر ولا مفسدة في ذلك في الدين، ولا عار به على الموحدين، و الله تعالى أعلم اهـ. ملخصا.

پھر اسی میں ہے: و ممن أفتى بلزوم الخلو الذي يكون بمقابلة دراهم يدفعها للمتولي أبو السالك العلامة المحقق عبد الرحمن أفندي العمادي صاحب هدية ابن العماد، و قال: فلا يملك صاحب الحانوت إخراجه ولا إجارتها لغيره ما لم يدفع له المبلغ المعروف، فيقضي بجواز ذلك للضرورة قياسا

على بيع الوقف الذي تعارفه المتأخرون احتيالاً على الربا الخ

اور مالک کو حق خلو اور حق استرداد باقی نہ رہے بلکہ اس کے صاحب خلو کے ہاتھ بیچے جانے کی بھی صراحت اس شرط کے ساتھ کہ وہ اجر مثل ادا کرتا رہے، اسی شامی میں موجود ہے: يفيد أنه أحق من غيره حيث كان ما يدفعه أجر المثل فهنا يقال ليس للموجر أن يخرجه ولا أن يأمره برفعه، إذ ليس في استبقائه ضرر على الوقف و قد يقال: إن الدراهم التي دفعها صاحب الخلو للواقف و استعان بها على بناء الوقف شبيهة بكبس الأرض بالتراب، فيصير له حق القرار فلا يخرج من بيده إذا كان يدفع أجر المثل. (ص ۱۶، ۱۷)

اور شک نہیں کہ عموم بلوی کے سبب فقہائے کرام نے ان صورتوں کی بھی اجازت دی جو اصل مذہب کے لحاظ سے سرے سے ناجائز ہیں۔ جیسے استصناع کہ صحیح قول پر ناجائز ہے لیکن بنا کی تیسری میں ہے کہ نہر، نالے اور کنویں کے پانی کا اجارہ عموم بلوی کے سبب جائز ہے۔ ولا يجوز إجارة مال في نهر ونحوه كوتر وإن استأجر النهر والقناة مع الماء لم يجز أيضا لأن فيه استهلاك العين استحسانا والفتوى على الجواز لعموم البلوى. (فتاوی عالمگیری ص ۴۲۲، ج ۳، باب في بيان ما يجوز من الإجارة وما لا يجوز) اور جیسے دودھ پلانے کے لیے کسی عورت کو اجرت پر رکھنے کی شارح علیہ السلام نے خود اجازت دی ہے۔ اور اس میں بقیۃ استصناع کی بھی ہے۔

لیکن یہ جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ مستاجر ہر ماہ اس مکان، دکان یا زمین کا اجر مثل دیتا رہے کیوں کہ اگر اجر مثل نہ دے گا تو ربا کا مظنہ ہے چنانچہ درمختار میں اسی صفحہ پر ہے: قلت: وهو مفيد أيضا بما قدمناه بما إذا كان يدفع أجر المثل وإلا كانت كذلك بمقابلة ما دفعه من الدراهم عين الربا.

جواب [۲] مالک کا حق خلو ختم نہیں ہوا کہ وہ ہے کیوں کہ یہ حق بیع ضرر کے لیے نہیں ہے بلکہ علی وجہ الاصالۃ ہے۔ اس کی تغیر نزول عن الوظائف ہے کہ وہ حق تو ہے لیکن علی سبیل الاصالۃ ہے چنانچہ اس کے جواز کی وضاحت اور اس پر دلیل قائم کرنے کے بعد علامہ شامی سے سید ابو سعود رحمۃ اللہ علیہ کا فتوی نقل کرہ لکھتے ہیں:

ولا يخفى أن صاحب الوظيفة ليست له الحق فيه بتقرير القاضي على وجه الأصالة لا على وجه رفع الضرر. (فتاوی رضویہ ص ۱۰ ج ۱۰)

اسی طرح موصی لہ بالخدمت کا حق ہے کہ وہ اس کے عوض دوسرا خادم لے لے۔

جواب [۳] (الف) حق خلو کی بیع جائز ہے جیسے حق نکاح موصی لہ بالخدمت وغیرہ کی بیع جائز ہے۔

جواب [۴] (ب) حاجت ناس اور عرف و تعامل کے سبب ضرورۃ اور روایہ کے طرف رجوع جائز ہے اور اصل میں تخصیص بھی جائز۔ فتاوی رضویہ میں ہے:

"مقاصد شرع سے ماہر خوب جانتا ہے کہ شریعت مطہرہ رفق و تیسیر پسند فرماتی ہے، نہ معاذ اللہ تضییق و تنکید، ولہذا جہاں ایسی دقتیں واقع ہوئیں علمائے کرام انھیں روایات کی طرف جھکے ہیں جن کی بنا پر مسلمان تنگی سے بچیں۔ ردالمحتار کی کتاب الحدود میں ہے: وهو خلاف الواقع بين الناس وفيه حرج عظيم لأنه يلزم منه تأثيم الأمة. اسی کی کتاب الحظر میں ہے وهو أرفق بأهل هذا الزمان لئلا يقعوا في الفسق والعصيان.

اسی کی کتاب البیوع میں ہے لا يخفى تحقق الضرورة في زماننا و لا سيما في مثل دمشق الشام فإنه

لعلة الجهل على الناس لا يمكن إلزامهم بالتخلص بأحد الطرق المذكورة و إن أمكن ذلك بالنسبة إلى بعض أفراد الناس لا يمكن بالنسبة إلى عامتهم و في نزعهم عن عاداتهم حرج ..... وهذا ضابط الأمر إلا التبع ولا يخفى أن هذا مسوغ للعدول عن ظاهر الرواية. كما يعلم من رسالتنا المسماة نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف اه ملخصا

حالانکہ علامہ شامی تصریح فرماتے ہیں کہ مفتی مطلقاً قول امام پر فتویٰ دے اور قاضی عموماً مذہب امام پر فیصلہ کرے یعنی جب کوئی ضرورت مثل تعامل المسلمين بالاجماع المرجحين على الخلاف کے داعی نہ ہو کما في مسألتي جواز المزارعة و تحريم القليل من الماء المشترك " (ص ۴۳ ج ۵)

فتاویٰ خیریہ کی کتاب الشہادات مسئلہ نمبر ۱۰ والی میں ہے

المعتبر أيضا عندنا ما يفتى به ولا يعمل إلا بقول الإمام الأعظم ولا يعدل عنه إلى قولهما أو قول أحدهما أو غيرهما إلا لضرورة من ضعف متأخري أو تعامل بخلافه كمسألة المزارعة. (فتاوى رضويه ص ۴۷۷، ج ۵) وهكذا بحثه نوح أفندي في تلك المسئلة

فاضل بریلوی قدس سرہ عرف کی چار قسمیں بیان کر کے چوتھی قسم کی بابت اور عرف کے قیاس پر قاضی ہونے اور نص یا اصل میں تخصیص کے سلسلے میں فتاویٰ رضویہ پ ۲۱ ج ۲ میں لکھتے ہیں: "بالجملہ الحمد للہ تعالیٰ بدلائل قاطعہ واضح ہوا کہ علمائے کرام جس عرف عام کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر قاضی ہے اور نص اس سے متروک نہ ہوگا تخصیص ہو سکتا ہے وہ یہی عرف عادت شائع ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو"۔

ہدایہ کے حوالے سے رسائل الاکی والدرر میں ہے: كل شرط لا يقتضيه العقد و فيه منفعة لأحد المتعاقدين أو للمعقود عليه و هو من أهل الاستحقاق يصح و إنما يكون متعارفا لأن العرف قاض على القياس اه (ص ۴، ج ۲)

اور یہی مسئلہ اصلاح کا ہے کہ وہ سراسر معدوم کی بیع ہے جو بالکل ظاہر الروایہ اور نص کے خلاف ہے لیکن تعامل اور ضرورت کے سبب جائز مانا گیا، اسی طرح تعلیم قرآن پر اجرت کا مسئلہ ہے کہ ظاہر الروایہ اور مسلک متقدمین تو یہی ہے کہ ناجائز ہے لیکن فقہائے متاخرین نے تعامل اور ضرورت کے پیش نظر جائز قرار دیا۔

جواب [۴] ظاہر ہے کہ جب وہ مالک مکان اپنے حق ملکی کو فروخت کر رہا ہے تو بیع میں تراضی طرفین سے جو بھی رقم ہو اسے مالک وصول کر سکتا ہے اس کا لینا روا ہے۔

جواب [۵] جن فقہائے کرام نے پگڑی اور دوائی اجارہ کو ناجائز قرار دیا ان کے دور میں عرف عام، تعامل ناس اور ضرورت شرعی متحقق نہ ہوئی تھی لیکن اب جب کہ قریباً پوری دنیا اور تمام بلاد اسلامیہ میں عرف ناس ہو چکا اور لوگوں کو اس سے بچنا مشکل ہے لہٰذا یہ دوائی اجارہ و پگڑی جائز رہے گی اور اس تعامل اور ضرورت کے سبب اصل مذہب میں تخصیص اور تغییر ضرور ممکن ہے چنانچہ رسائل ابن عابدین میں ہے:

وإن لم يخالفه من كل وجه بأن ورد الدليل عاما والعرف خالفه في بعض أفراده أو كان الدليل قياسا، فإن العرف معتبر إن كان عاما، فإن العرف العام يصلح مخصصا كما مر عن التحرير و بقرار

به القضاء كما صرحوا به في مسألة الاستصناع و دخول الحمام والشرب من السقاء. (ص ۱۱۶)
جزء دلیل جواب نمبر ۳ میں گزر چکی۔

اور ضرورت صورت بذا میں لوگوں کے لیے ضرور متحقق ہے اس لیے کہ یہ بیماری اور اجارہ دوائی کا رواج لوگوں میں اس طرح رائج ہو چکا کہ اب اس سے لوگوں کا پیچھا چھڑانا بہت مشکل ہے جب کہ انسان مدنی الطبع پیدا ہوا ہے اسے رہائش اور تجارت کے لیے مکان اور دکان کی ہر صورت ضرورت ہے۔ اور اس زمانے میں کوئی مکان مالک بغیر پگڑی یا زر خلوص کے مکان دینا نہیں چاہتا تو آخر مستاجر اپنے مکان یا دکان کی جو ضرورت ہے وہ کیوں کر لے سکے گا۔ اس لیے مستاجر کے لیے ضرورت و حاجت شرعی بالکل واضح ہے اور مکان مالک کے لیے بھی ضرورت متحقق ہے کہ کتنے افراد ایسے ہیں جن کو استطاعت نہیں کہ مکان بنا کر کرایہ پر دے سکیں۔ پگڑی کی رقم [illegible] لاتے ہیں۔ رہا یہ کہ استطاعت تو رکھتے ہیں اس کے باوجود بطریق طبع و [illegible] وہ پگڑی ضرور لیتے ہیں جب ہی بناتے ہیں۔ تو گویا اس طبع اور عرف کی بنیاد پر وہ مکان بناتے اور کرایہ پر دیتے ہیں اور اگر وہ طبع کا فرق [illegible] کر لیتا ہیں تو [illegible] کتنے تجارت و رہائش کے ضرورت مند نکل میں بڑیں گے اس اضطرار مستاجر کے لیے بھی ضرور متحقق ہے۔

روالمحتار میں ہے کہ جس مالک امام سرخسی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا کہ [illegible] ہے کہ بکر بچل آنے لگیں اور بکر آنے لگے ہوں مالک حالت میں ہو اور وہ آئندہ پھل بہار کی نیچ بار نہیں اس لیے کہ یہاں ضرورت متحقق نہیں۔ کیوں کہ یہ ممکن ہے کہ اصل درخت ہی کی بیع کر دی جائے یا باغ اور پھل کے آنے تک عقد کو موقوف کر دیا جائے وغیرہ وغیرہ۔ عقد معدوم کے جواز کی ضرورت متحقق نہ ہوئی جب کہ یہ عقد معدوم نص کے خلاف اور قیاس ہے۔ اس کے برخلاف علامہ شامی یہاں پر متحقق ضرورت کا اثبات و اظہار فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

قلت: لا يخفى تحقق [illegible] الناس لا يمكن إلزامهم بالصبر إلى [illegible] و إن [illegible] الناس لا يمكن إلزامهم بالصبر إلى خلاصهم و في إلزامهم عن عاداتهم حرج كما علمت و يلزم تحريم أكل الثمار في هذه البلاد [illegible] و يحصل في التسلم للضرورة مع أنه بيع [illegible] علم بكل منهما للنص هكذا جعلوه من الاستحسان وظاهر كلام الفتح السيل إلى الجواز و لذا أورد له الرواية عن محمد بل تقدم أن الحلواني رواه عن أصحابنا وما صفى الأمر إلا اليوم

پھر اس کو تحریر فرمانے کے لکھتے ہیں: ولا يخفى أن هذا مسوغ للعدول عن ظاهر الرواية. (بحوالہ فتاویٰ رضویہ ص ۲۰۸، ج ۸)

اس عبارت سے اس مسئلہ پر روشنی پڑتی ہے کہ جب عموم بلوی ہو جائے تو ضرورت ضرور متحقق ہو جاتی ہے اور اس لیے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ضرورت کے وقت ظاہر الروایہ سے ناظر الروایہ کی طرف عدول کی اجازت ہے۔

سوال [۶] ہاں یہاں یہ صورت ممکن ہے کہ دوائی اجارہ کے بجائے طویل مدت معینہ کے لیے اجارہ کرے تاکہ منفعت کا بیان ہو جائے اور مستاجر جو بھی رقم دے وہ بطور خرچ دے تاکہ مالک کا مال ظلم قرار نہ پائے۔ اور اسے مدت

گزر جانے کے بعد واپسی کا اختیار رہے گا، اس صورت میں نہ وراثت جاری ہوگی اور نہ ہی مستاجر کو مطلوبہ سے کے ہاتھ بیچنے کا اختیار ہوگا، ہاں اگر اجارہ کو باقی رکھنا چاہے تو یہ اختیار ہے کہ مالک مکان یوں کرے کہ مستاجر کے مرنے کے بعد یا اس کے دوسرے مستاجر کو اجارہ پر دے دینے کے بعد اس اجارہ کی توثیق کر دے۔ اب وہ زیادہ رقم لے کر اس کی توثیق کرے (شامی، علامہ شامی نے تصدیق کا لفظ دیا ہے) تو اس میں کوئی قباحت نہیں کہ یہ دوسرا اجارہ ہے۔ واللہ اعلم۔

نعم جرت العادة أن صاحب الحلو حين يستأجر الدكان بالأجرة اليسيرة يضع للناظر دراهم تسمى خدمة هي في الحقيقة تكملة أجرة المثل أو دونها، وكذا إذا مات صاحب الحلو أو نزل عن حلوه لغيره يأخذ الناظر من الوارث أو النازل لغيره شيئا تسمى تصديقا فهذه تحسب من الأجرة أيضا، ويجب على الناظر صرف [illegible] الوقف (شرح [illegible])

جواب ۱۸ [illegible] ہے۔ بہار شریعت میں ہے

"مستاجر کرایہ پر لی ہوئی چیز دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے، خواہ مکان کرایہ پر لیا اور دوسرے کو کرایہ پر دے دے، یہ ہو سکتا ہے یا کچھ زیادت لے کر، مکان پر لی دوسرے کاشت کو کچھ دے دے یہ ہو سکتا ہے، جیسا کہ اکثر لاسے قبوں میں ایک شخص پر مکان کرایہ پر لے کر دوسرے لوگوں کو ایک ایک حصہ کرایہ پر دیتا ہے۔ یا دیہات میں کاشت کار زمین دوسروں کو دیا کرتے ہیں۔" (ص ۹۶ حصہ ۱۰ اجارہ کے متفرق مسائل)

جواب ۱۹ کرایہ دار محل مطلوب کا حق اجارہ کو بلا اجازت دوسرے کی طرف منتقل کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ جب مالک نے محل مطلوب اس کے [illegible] دیا تو وہ اس کا مالک ہو گیا اور اب وہ اپنی ملک کو جیسے چاہے کرے بیچ دے یا اجارہ پر دے دے۔ [illegible] ہے۔ واللہ اعلم۔ [illegible] قاعدہ سادسہ میں ص ۱۹۲ فتاوی ناصر قانی کے حوالے سے ہے: وهذا الحلو أنه كان [illegible] وهو من وقف على الواقف وأولاده ومن ولد منهم ونسلهم وعقبهم ونزلهم ووقف على الخلاف في الأجرة

اور صورت مذکورہ میں وہ محل مطلوب دست برداری کے عوض مال وصول کر سکتا ہے کیوں کہ وہ محل مطلوب اس کی ملک ہے تو خود وہ اس کی [illegible]

جواب ۲۰ [illegible] کرتے وقت مستاجر اضافی سے مال وصول کرے کیوں کہ زمین اگلی اس کی ملک ہے اور اس زمین کے اجارہ میں اگر وہ پگڑی وصول کرے تو کوئی حرج نہیں۔

جواب ۲۱ (الف) مسئلہ عدم حلو سے متعلق نہیں بلکہ یہ اس سے ایک الگ صورت ہے اور بطور اجارہ ہے اور وہ رقم قرض کی حیثیت رکھتی ہے لہذا مالک مکان کا بطور قرض اس رقم کا لینا جائز اور اس میں تصرف کرنا بھی جائز ہے۔ البتہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ کرایہ دار کو مکان یا زمین سے انتفاع "کل قرض جر منفعة فهو ربوا" میں داخل اور حرام ہو، لیکن فقہا کی تصریح گزر چکی کہ قیاس پر عرف و تعامل قاضی ہے لہذا اس عرف و تعامل کے سبب قیاس کو ترک کیا جائے گا اور اس کے انتفاع کو جائز قرار دیا جائے گا، اور جواز کی صورت یہ ہے کہ یہاں پر محض قرض یا محض اجارہ نہ مانا جائے بلکہ قرض بھی، اور اجارہ بھی، لہذا مالک مکان کو ملی ہوئی رقم قرض ہونے کے سبب اس میں تصرف جائز اور کرایہ دار کو مکان

اجارہ میں ملنے کے سبب اس سے انتفاع جائز ہے۔ کیوں کہ مکان سے آدمی انتفاع ہی کے لیے اسے اجارہ پر لیتا ہے اور اس میں کوئی بعد نہیں کہ ایک ہی جگہ قرض اور اجارہ دونوں ہوں۔ جیسا کہ "رسالۂ المنی والمدد رلمن عمد منی آرڈر" کی ذیل کی عبارت سے ظاہر ہے۔

"رہا کا خیال بدیہی الضلال صرف اسی توہم پر مبنی تھا کہ قرض محض ہے، جب ثابت ہوا کہ ایسا نہیں بلکہ یہاں اجارہ بھی ہے، یہ وہ اجرت ہیں۔ تو انھیں ربا کہنا محض جہالت"۔ (فتاوی رضویہ ج ۸، ص ۱۹۹) ہاں یہ ضرور ہے کہ کرایہ دار اجرت مثل دے کما مر بحوالۂ ردالمحتار (ج ۴، ص ۱۳)

جواب [۲۰] (ب) اس جز ورقم کی بھی حیثیت قرض ہی کی ہے اور اس کا لینا روا۔

جواب [۲۰] (ج) اس باقی رقم کی بھی حیثیت قرض ہی کی ہے جسے وہ کرایہ میں مجرا و محسوب کرانا چاہتا ہے اور ممکن کہ کرایہ کی رقم بطور زر پیشگی ہو اور اس میں اجارہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیوں کہ زر پیشگی لینا ممنوع نہیں چنانچہ اپنے دور کے عظیم فقیہ حضرت صدر الشریعہ قدس سرہ لکھتے ہیں:

"بعض لوگ قرض لے کر مکان یا کھیت رہن رکھ دیتے ہیں کہ مرتہن مکان میں رہے اور کھیت کو جوتے، بوئے اور مکان یا کھیت کی کچھ اجرت مقرر کر دیتے ہیں مثلاً مکان کا کرایہ پانچ روپے ماہوار یا کھیت کا پٹہ دس روپے سال ہونا چاہیے اور طے یہ پاتا ہے کہ یہ رقم زر قرض سے مجرا ہوتی رہے گی، جب کل رقم ادا ہو جائے گی اس وقت مکان یا کھیت واپس ہو جائے گا، اس صورت میں بظاہر کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی اگر چہ کرایہ یا پٹہ واجبی اجرت سے کم طے پایا ہو، اور یہ صورت اجارہ میں داخل ہے۔ یعنی اتنے زمانے کے لیے مکان یا کھیت اجرت پر دیا اور زر اجرت پیشگی لے لیا"۔ (ص ۳۹، حصہ ۱۷)

جواب [۲۱] اوقاف کا حکم بھی وہی ہونا چاہیے جو کسی کی ملک کے خلو یا پگڑی کا گزرا، مگر چوں کہ اوقاف اللہ کی ملک ہیں اس لیے متولی انھیں متعارف اجارہ دائمی پر نہیں دے سکتا۔ کیوں کہ اجارہ دائمی میں حق خلو کو بیچنا ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ جب وقف کو بیچ نہیں سکتا تو اس کے حق خلو کی بیع نہیں کر سکتا، مزید برآں اوقاف کے اجارۂ دائمی میں ان خطرات کا ضرور مظنہ ہے جسے فاضل بریلوی نے ردالمحتار کے حوالے سے ذکر کیا یعنی یہ لازم آئے گا کہ اوقاف میں گرجا و مندر بنا دیا جائے جب کہ کافر کے ہاتھوں اجارہ ہو جائے۔ دوسرے یہ کہ نفع وقف کو فوت کر دیا جائے اور تیسرے یہ کہ شرائط واقف کو معطل کر دیا جائے۔ اس لیے اوقاف کو دوامی اجارہ پر دینا روا نہ ہوگا، اجارہ دوامی طور پر نہیں دے سکتا، تو اس کی لازمہ پگڑی بھی جائز نہیں ہوگی۔ البتہ یہ صورت ممکن ہے کہ مدت طویل کے لیے وقف کو اجارہ پر دیا جائے اور اس اجارہ پر جو پگڑی کی شکل میں رقم ملے گی وہ عطیہ اور برائے ترقی اوقاف امداد سمجھی جائے گی اور مدت طویلہ کے لیے بھی وقف میں اجارہ اسی وقت جائز ہوگا جب کہ وقف کے منفعت میں صرف ہو، نہ کہ متولی کے ذاتی کام میں، اور وقف کو اس پگڑی کے مال کی ضرورت بھی ہو چنانچہ فتاوی رضویہ میں ہے:

"پھر اگر خلو وقف میں ہو تو شرط ہے کہ: (۱) یہ عقد خود واقف یا متولی کرے، دوسرے کو اختیار نہیں۔

(۲) نیز لازم کہ وہ روپیہ خاص وقف کی منفعت صحیحہ میں صرف ہو، نہ کہ واقف یا متولی یا کسی اور کے کام میں۔

(۳) نیز ضروری کہ وقف کو اس امداد مالی کی حاجت ہو، اگر وقف خود اپنی اس منفعت کو پورا کر سکتا ہے تو خلو باطل

ہے"۔(ص ۳۶۴، ج ۶)

تنویر الابصار و درمختار میں ہے:

الموقوف عليه الغلة والسكنى لايملك الإجارة إلا بتولية أو إذن قاض لأن حقه في الغلة لا في العين"

غمز العیون والبصائر میں ہے: وشروط صحة الخلو أن يكون ما يدل من الدراهم عائدا على جهة الوقف بأن ينتفع بها فيه فما يفعل الآن من أخذ الناظر الدراهم ممن يريد الخلو و يصرفها في مصالح نفسه..... فهذا الخلو غير صحيح و يرجع الدافع دراهمه على الناظر و أن لا يكون للموقف ريع يعمر منه فإن كان بقي بعمارته و مصارفه..... و لا يصح فيه حينئذ خلو فلو وقع ذلك كان باطلا۔

اوران شرطوں سے مقید کرنے کی اس لیے ضرورت ہے کہ ان شرطوں کے نہ پائے جانے میں اس عقد میں منفی اثر پڑتا ہے۔ واضح رہے کہ اوقاف میں تین سال سے زیادہ کے اجارہ کی اجازت اگرچہ نہیں لیکن تعامل و ضرورت کی وجہ سے ضرور جائز ہونا چاہیے۔

اسی طرح یہ صورت بھی ممکن کہ اوقاف میں خلو اس معنی میں ہو جس کی تحقیق و تصریح مجدد اعظم اعلیٰ حضرت نے "جوال الحلو" میں فرمائی ہے:

"مکان یا دکان یا زمین کا مستاجر اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کو اس میں اپنے مال سے کچھ اپنے لیے بلکہ اسی شئی مستاجر سے الحاق اور اس کی حیثیت بڑھانے، اس کے فوائد کی تکمیل کے واسطے کچھ زیادت کرے خواہ متصل بالاتصال قرار پائے یا بے اس کے، جیسے عمارت، یا کنواں، یا روشنی کے سامان، یا پانی کے کل، وامثال ذلک، یا خود نہ کرے مؤاجر کو اس کے روپے دے دے جو اجرت کے علاوہ ہوں اس مال کے مقابل جو اسے "ابقائے اجارہ کا حق" ملتا ہے اس کا نام خلو ہے"۔(فتاوی رضویہ ص ۳۶۱، ج ۶)

تو اگر کوئی متولی مذکورہ دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت اختیار کر کے اوقاف کا خلو کرے تو شرعاً خلو پر دینا جائز ہوگا۔

لیکن یہاں پر اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ مستاجر کو ابقائے اجارہ کا حق اسی وقت تک رہے گا جب تک کہ وہ اجرت مثل دیتا رہے گا، اگر اجرت مثل نہ دے گا، اس سے واپس لے لیا جائے گا۔ اس شرط کو ملحوظ نہ رکھنے میں وقف کو نقصان پہونچے گا جس کی شرعاً اجازت نہیں۔ اس مقام پر یہ بتانا قبل از وقت نہ ہوگا کہ اوقاف میں اس طرح کے خلو کے جائز ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ اس میں مستاجر کو دوسرے کے معرفت حق خلو بیچنے کا اختیار ہوگا۔ یا اس میں وراثت جاری ہوگی یا وہ خود مستاجر، متولی یا واقف کی اجازت کے بغیر اجارہ پر دے دے، کیوں کہ وقف کو وہ نقصانات پہونچیں گے جن کا مندرجہ بالا سطور میں ذکر ہوا۔

اس کا مطلب صرف اتنا ہے کہ جب مستاجر نے اپنے روپے سے شئی مستاجر میں کچھ چیزوں کا الحاق کر کے اس کی حیثیت بڑھادی اور اس کے فوائد کی غرض سے کچھ اضافہ کیا، یا خود سے الحاق و اضافہ نہ کر کے متولی یا واقف کو الحاق و اضافہ کے لیے روپے دیے اور اجرت مثل بھی ادا کر رہا ہے تو ضرور اسے حق ابقائے اجارہ رہے گا اور اس کی موجودگی میں دوسرے کو نہیں دیا جائے گا کہ یہی اس کا زیادہ حق دار ہے۔ (اور اس کا جزئیہ ردالمحتار کے حوالہ سے جواب نمبر ایک میں گزر چکا)۔

●●●●●

مقالہ - ۱۱ ـــــ از : مولانا مصاحب علی مصباحی، استاذ دار العلوم عزیزیہ، نچلول بازار، مہراج گنج۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامدا و مصلیا و مسلما

دوامی اجارہ کے سوال نامہ سے ضمنی جزئیات کی روشنی میں سوالوں کا جو جواب منقح ہو کر سامنے آتا ہے وہ حسب ذیل ہے۔

جواب [۱] زمین، مکان اور دکان کو دوامی اجارہ پر دینا اصالۃً ناجائز ہے اور اب بوجہ عرف جائز ہے کہ بعض احکام کی بنا عرف پر ہوتی ہے جیسا کہ مشائخ نے عرف کی وجہ سے بعض عمل پر اجارہ حائک کے جواز کا فتوی دیا چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے:

دفع غزلا إلى حائك ينسجه بالنصف فالثوب لصاحب الغزل و مشايخ بلخ جوزوا هذه الإجارة لتعامل الناس و التعامل اه۔ (ج ۴، ص ۴۴۵)

جواب [۲] مالک کا حق خلو حقوق ثابتہ موکدہ سے ہے کیوں کہ موکدہ کے مفہوم کا بنیادی جوہر ملک ہے جو یہاں متحقق ہے۔

جواب [۳] (الف) ظاہر الروایہ کے لحاظ سے حق خلو کی بیع ناجائز ہے اور روایت نادرہ کی بنا پر جائز و درست ہے جیسا کہ عرف خاص کا اعتبار کرتے ہوئے اکثر مشائخ نے فتوی دیا اور دکانوں کے حق خلو کا معاوضہ لینا جائز قرار دیا۔

جواب [۳] (ب) حاجت ناس اور عرف و تعامل کی وجہ سے اس خصوص میں نادر الروایہ کی طرف رجوع کی بھی اجازت ہے اور اصل حکم میں تخصیص کی بھی۔

فقہائے کرام نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ چھ اسباب ایسے ہیں جن کی وجہ سے قول امام بدل جاتا ہے اور اس کے برعکس دوسرا قول گو کہ وہ ضعیف ہو یا دوسرے امام کے قول پر عمل کی اجازت ہوتی ہے چنانچہ استاذی الکریم فقیہ اسلام حضرت مولانا مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ مدظلہ العالی نے اپنی ایک تحقیقی تصنیف میں فتاوی رضویہ کے حوالے سے ان اسباب کو نقل فرمایا ہے اور ساتھ ہی مثالوں کے ذریعہ ان کی وضاحت بھی فرمائی ہے چنانچہ وہ رقم طراز ہیں:

چھ باتیں ہیں جن کے سبب قول امام بدل جاتا ہے لہذا قول ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے بلکہ حدیث شریف کے حکم میں بھی تبدیلی آجاتی ہے، وہ چھ باتیں یہ ہیں:

(۱) **ضرورت**:- جیسے یہ حکم کہ شراب پینا حرام ہے لیکن پیاس کی بے قراری میں جان بچانے کی ضرورت سے بقدر ضرورت پی لینے کی اجازت ہے، تو پہلا حکم بدل گیا۔ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ۔

(۲) **دفع حرج**:- جیسے قراءت میں اعراب کی ایسی غلطی جس سے معنی فاسد ہو جائیں نماز کو فاسد کر دیتی ہے لیکن متاخرین نے عام جہالت کی وجہ سے جواز کا حکم دیا کہ لاکھوں آدمیوں کی نماز فاسد کرنا ان کو حرج میں ڈالنا ہے۔

(۳) **عرف**:- جیسے زمان برکت نشان حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں مسجد میں جوتا پہن کر جانا خلاف ادب نہیں سمجھا جاتا تھا لیکن آج کل یہ بات یہاں خلاف ادب ہے کہ ادب کی بنا عرف و رواج پر ہے۔

(۴) **تعامل**:- اصل مذہب یہ ہے کہ اشیائے منقولہ کا وقف صحیح نہیں ہے۔ لیکن لوگوں کے تعامل کی وجہ سے آلات زراعت کا وقف صحیح ہے۔

(۵) **دینی ضروری مصلحت کی تحصیل**:- جیسے عبادت وتعلیم دین پر اجارہ متقدمین کے یہاں حرام تھا لیکن اشاعت دین وابقائے شعائر اسلام کی مصلحت کی غرض سے متاخرین نے اسے جائز قرار دیا۔

(۶) **کسی فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ**:- جیسے عورتوں کا پہلے جماعت میں شریک ہونا جائز تھا لیکن اب دفع مضرت فساد کے لیے منع ہے۔ (الاوجز اسپیکر کا شرعی حکم ص ۲۰، ۲۱)

جب عرف وتعامل اور حاجت کی وجہ سے دوسرے امام کے مذہب پر عمل کی اجازت ہے تو اپنے ہی مذہب کے قول نادر الروایہ پر عمل کی اجازت ضرور ہوگی جب ایسے وقت میں نادر الروایہ پر عمل کی اجازت ہے تو ظاہر مذہب پر قائم رہتے ہوئے اس کے حکم عام میں تخصیص کی اجازت بدرجہ اولی ہوگی۔

جواب [۴] حق خلو سے دست برداری کے عوض رقم (خواہ جتنی بھی ہو) وصول کرنا جائز ہے جیسا کہ سوالنامہ سے منسلک جزئیات سے بخوبی عیاں ہوتا ہے۔

جواب [۵] عرف ناس کی وجہ سے پگڑی کی ممانعت کے حکم عام میں تخصیص کی اجازت ہے یعنی جن شہروں اور علاقوں میں پگڑی کا عام رواج ہے ان علاقوں میں پگڑی اور دوامی اجارہ کا معاملہ جائز ہوگا جیسا کہ سوال نمبر ۳ کے جز (ب) کے جواب سے واضح ولائح ہے۔

رہ گئی یہ بات کہ حاجت وضرورت کی وجہ سے اس میں تغیر ممکن ہے یا نہیں، تو یہاں بھی میرا نقطہ نظر یہی ہے کہ یہ ممکن ہے کیوں کہ حاجت وضرورت دونوں دوامی تغیر سے ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا، علاوہ ازیں فقہ حنفی کا یہ قاعدہ کلیہ بھی ہے۔

"الضرورات تبیح المحظورات" "الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة" (الأشباه والنظائر)

ان دونوں قواعد سے بھی یہ ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ اگر کہیں حاجت یا ضرورت پیش آجائے تو اس کی وجہ سے اصل حکم کے برخلاف حکم وعمل جائز ہوگا، اور دوامی اجارہ وپگڑی میں یہ حاجت شرعیہ متحقق ہے، لہذا اس کی اجازت ہوگی۔

جواب [۶] میری نگاہ میں فی الحال سوال نامہ میں مذکورہ صورتوں کے سوا ایسے کوئی دوسرے جنگل نہیں ہیں۔ لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا۔ اور سوال نامہ میں جو شرعی حیلے اس اجارہ اور پگڑی کے جواز کے سلسلے میں فراہم کیے گئے ہیں وہ بجائے خود بہت فضول، شاذ، کالعدم وواہی ہیں۔

جواب [۷] کرایہ دار مالک کے سوا کسی بھی شخص کو شئ مستاجر کرایہ پر دے سکتا ہے چنانچہ تنویر الابصار کتاب الاجارہ میں ہے۔

للمستاجر أن یؤجر المؤجر من غیر موجره و أما من موجره فلا" (ج ۶، ص ۹۱) ایسای فتح القدیر، جوہرہ نیرہ، فتاوی ہندیہ، فتاوی قاضی خاں وغیرہا میں بھی ہے۔

جواب [۸] کرایہ دار کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے حق خلو یا حق اجارہ کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرے کہ حق کی بیع اصل مذہب کے اعتبار سے ناجائز ہے، ہاں جیسا کہ اوپر بیان ہوا روایت نادرہ کے پیش نظر اس کی اجازت ہوگی اور اب بوجہ عرف وتعامل اور حاجت ناس روایت نادرہ پر عمل کی گنجائش ہے۔

یہاں پر یہ صورت بھی جائز ہے کہ کرایہ دار اپنے اس حق کو فروخت کرنے کے بجائے کچھ معاوضہ لے کر اس سے دست بردار ہو جائے اور یہ تو بلا تکلف روا ہے جیسا کہ شامی جلد رابع کے جزئیات سے عیاں ہے جو سوالنامہ کے ساتھ منسلک ہیں۔

جواب [۹] کرایہ داری دوسرے کو منتقل کرتے وقت اس سے مالک کا کچھ مال وصول کرنا کسی بھی عقد یا حیلہ کے ذریعہ جائز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک یہ منتقلی تحریری طور پر کرتا ہے جس میں اس کا وقت صرف ہوتا ہے اور اپنے وقت اور اپنی تحریر کا معاوضہ لینا بالکل درست ہے، علاوہ ازیں یہاں یہ شرعی حیلہ بھی ممکن ہے کہ مالک منتقلی کا کاغذ خود فراہم کرے اور اس کاغذ کے بدلے میں منتقلی رقم وصول کرے۔ اس صورت میں یہ کاغذ کی بیع ہوگی جو بلا شبہ جائز ہے۔

قرآن حکیم میں ہے۔ "إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم"

فتح القدیر میں ہے: "لو باع الحنطة بالحنطة كيف يجوز ولا يكره"

جواب [۱۰] (الف) اس رقم کو رہن کہتے ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رقم رہن ہے جو مکان و دکان کی واپسی کو یقینی بنانے کے لیے لی جاتی ہے۔

لیکن یہاں پر یہ اشکال وارد ہوگا کہ رہن کی چیز راہن کے پاس امانت ہوتی ہے اور امانت میں تصرف جائز نہیں مگر یہ اشکال اس طرح زائل ہو جاتا ہے کہ مرتہن کی طرف سے اس میں تصرف کی اجازت ہوتی ہے جیسا کہ یہ معروف و معہود ہے اور اجازت کی صورت میں امانت میں تصرف جائز ہے جیسا کہ ہدایہ کتاب الرہن میں ہے:

وليس للمرتهن أن ينتفع بالرهن لا بالاستخدام ولا بالسكنى ولا لمن إلا بإذن له لأنه

جواب [۱۰] (ب) اس جزء رقم کی واپسی ہوگی جو کل رقم کی واپسی کی صورت میں ہے کہ یہ دونوں ایک ہی نوعیت کے ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ ایک کل ہے اور دوسرا جزء ہے باقی جیسا ہے۔

جواب [۱۰] (ج) منتقلی دی ہوئی رقم کا جو حصہ ماہوار اجارہ میں وضع ہوتا رہتا ہے اس رقم کی شرعی حیثیت منتقلی کرایہ کی ہے اور منتقلی کرایہ

الأجرة لا تجب [illegible] أو بالتعجيل من غير شرط أو باستيفاء المعقود عليه" (ج ۳، ص ۲۷۸)

اس جزئیہ سے صاف عیاں ہے کہ منتقلی اجرت دینا عقد اجارہ کے تقاضا کے عین مطابق ہے اس لیے عقد اجارہ پر تعلیق اس کا کوئی منفی اثر نہیں پڑے گا۔

جواب [۱۱] اوپر جن جن صورتوں میں عام دکان، مکان، زمین کے دوامی اجارہ اور پگڑی کو جائز قرار دیا گیا ہے ان تمام صورتوں میں اوقاف کی زمین اور دکان و مکان کا دوامی اجارہ اور پگڑی کا لین دین بھی جائز ہوگا کیوں کہ عرف و تعامل اور عادت و ضرورت کا اثر اوقاف اور غیر اوقاف بھی پر یکساں پڑتا ہے۔ جیسا کہ الاشباہ والنظائر کے ان جزئیات سے صاف ظاہر ہے جن میں عرف خاص کا اعتبار کرتے ہوئے تفریع کی گئی ہے اور سلطان نوری کا واقعہ مذکور ہے۔ وهو معلوم لأهله والحمد لله

مقالہ - ۱۲ ـــــ از: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، استاذ جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، کھجی باغ، بنارس

اجارہ - کسی شئی کے نفع کا عوض کے مقابل کسی کو مالک کر دینا، اجارہ کہلاتا ہے۔ مالک کو آجر، موجر، مؤاجر، اور کرایہ دار کو مستاجر، اور اجرت پر کام کرنے والے کو اجیر کہتے ہیں۔

اجارہ کی شرائط - اجارہ کے تین جملہ شرائط میں سے چند یہ ہیں:

(۱) اجرت کا معلوم ہونا (۲) منفعت کا معلوم ہونا (۳) منفعت کا مقصود ہونا (۴) اسی جنس کی منفعت اجرت نہ ہو (۵) اجارہ میں کوئی ایسی شرط نہ ہو جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو۔

اجارہ کا حکم - اجارہ وقوع ہوتے ہی فریقین پر حکم لازم ہو جاتے ہیں۔ مگر یہ ملک ایک دم نہیں ہو جاتی بلکہ آن آن ہوتی رہتی ہے۔ وحکمہا وقوع الملک فی المنفعۃ ساعۃ فساعۃ۔ (ص ۳، ج ۱)

علاوہ ازیں اجرت کرایہ پر دی جانے والی چیز اگر موقوف علیہ کی ملک ہوتی ہے تو اس کے منافع کا مالک مستاجر ہوتا ہے۔ مدت اجارہ خواہ کتنی طویل ہو مستاجر یا مؤاجر کسی کی بھی موت سے اجارہ فسخ ہو جاتا ہے اور اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی۔ مدت اجارہ کے ختم ہوتے ہی کرایہ داری ختم ہو جاتی ہے اور مالک کو مکمل طور پر اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ کرایہ پر دیئے گئے مکان یا دکان کو یا معاوضہ واپس لے لے۔

دوامی اجارہ کی شرعی حیثیت - دوامی اجارہ شرعی نقطۂ نظر سے ناجائز اور حرام ہے، اس میں عقد اجارہ کی چند بنیادی اور ضروری چیزیں نہیں پائی جاتیں، مثلاً:

* اس میں اجارے کی مدت معلوم نہیں ہوتی۔
* شئی مستاجر یعنی مکان اور دکان سے منفعت کی مقدار متعین نہیں کی جاتی۔

علاوہ ازیں دوامی اجارہ میں مالک کرایہ دار کو مکان یا دکان واپس نہیں لے سکتا جس کی وجہ سے ایک عاقل و بالغ شخص کو مجبور قرار دینا، نیز اس کے مال کو وقف کرنا لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے۔ اسی طرح اجارہ اگر وقف کا ہو تو نفع واقف اور شرائط واقف کو معطل کرنا لازم آتا ہے بلکہ اس کی وجہ سے مسلمانوں کے اوقاف غیر مسلموں کی ملک میں داخل ہو جائیں گے۔ جو کسی طرح جائز نہیں ہے۔ وکم من ... صارت للکفار، بسبب وقف خلوها علی کنائسهم، و بان عدم إخراج صاحب الحانوت لصاحب الخلو یلزم منه حجر الحر المکلف عن ملکه و إبطال ماله ..... وفي منع الناظر من إخراجه تفویت نفع الوقف و تعطیل ما شرطه الواقف. (ص ۱۶، ج ۴)

لوگوں کا عمل - ایک طرف جہاں شریعت کی طرف سے آئی ساری پابندیاں ہیں وہ ہیں دوسری طرف لوگوں کا حال یہ ہے کہ وہ ان سب پابندیوں سے آزاد ہو کر ایک ایسے معاشرہ اور ماحول میں زندگی گزارنا چاہتے ہیں جو ان بندشوں سے آزاد ہو۔ یہی وجہ ہے کہ شرعی ممانعت کے باوجود پگڑی اور دوامی اجارے کا رواج دن بدن بڑھتا گیا۔ اور اب لوگوں کی اکثریت ان کی لپیٹ میں آ چکی ہے۔ تاہم اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ آج سے چار سو سال قبل فقہائے کرام نے جو پابندیاں لگائی تھیں، اس وقت پگڑی اور دوامی اجارہ کا رواج کسی خاص شہر اور کسی خاص قصبہ

تک ہی محدود تھا، اس کے برعکس آج تقریباً دنیا کی پوری آبادی اس کی گرفت میں ہے۔ اور تمام لوگوں کا اس پر عمل در آمد ہو چکا ہے۔ تو موجودہ حالات میں یہ مسئلہ قطعی پور پر پہلے سے الگ، مختلف شکل اور اہم نوعیت کا حامل ہے۔ اسی وجہ سے آج کل کے حالات کا جائزہ ماضی کے حالات سے الگ کر کے لیا جانا چاہیے۔ ذیل میں عرف اور تعامل کی تفصیلی بحث پیش کی جاتی ہے تاکہ اس بات کا اندازہ لگایا جا سکے کہ دوامی اجارہ میں کس قسم کا عرف پایا جاتا ہے۔ اور اس عرف کی حیثیت شرعی کیا ہے؟

عرف کی بحث:- عرف کی دو قسمیں ہیں (۱) عرف عام (۲) عرف خاص

عرف عام:- وہ عرف ہے جو اکثر شہروں میں بکثرت رائج ہو۔

عرف خاص:- جو اکثر شہروں میں بکثرت رائج نہ ہو بلکہ کسی خاص شہر یا قصبہ میں رائج ہو۔

اسی طرح دلیل کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) نص شرعی (۲) نص مذہبی (منصوص علیہ فی المذہب)

عرف خواہ عام ہو یا خاص، اگر نص شرعی یا نص مذہبی کے موافق ہو تو اس عرف کے مقبول و معمول ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ اور اگر مخالف ہو تو اس کی قدرے تفصیل یہ ہے:

* عرف کلی طور پر دلیل (نص) شرعی کے مخالف ہو کہ اس کی وجہ سے نص کا متروک ہونا لازم آئے تو وہ عرف مطلقاً مردود ہے خواہ عام ہو یا خاص۔
* عرف عام کلی طور پر نص شرعی کے مخالف نہ ہو اس طور پر کہ دلیل عام ہو اور عرف صرف بعض صورتوں میں نص کی مخالفت کرے، تو وہ عرف معتبر ہے اور نص شرعی اس عرف کی وجہ سے مخصوص، اور قیاس متروک ہوگا۔
* عرف خاص بعض صورتوں میں نص شرعی کی مخالفت کرے تو اس عرف کا اعتبار نہیں، نہ تو نص اس کی وجہ سے مخصوص ہوگا اور نہ ہی قیاس اس سے متروک ہوگا۔
* عرف عام ہو یا خاص، اگر نص مذہبی کے مخالف ہو تو وہ عرف معتبر ہوگا۔ مخصوص مسائل ابن عابدین شامی میں ہے:

فهذه النقول و نحوها دالة على اعتبار العرف الخاص و ان خالف المنصوص عليه في كتب المذهب ما لم يخالف النص الشرعي كما قدمناه. وأيضا قال: و بما قررناه تبين لك أن ما تقدم عن الأشباه من أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص انما هو فيما إذا عارض النص الشرعي فلا يترك به القياس و لا يخص به الأثر بخلاف العرف العام.....وأما العرف الخاص إذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر كما مشى عليه أصحاب المتون و الشروح والفتاوى في الفروع التي ذكرناها و غيرها.

دوامی اجارہ اور عرف و تعامل:- ہم پہلے ہی یہ ثابت کر آئے کہ دوامی اجارہ کا رواج اس زمانہ میں ہر چھوٹے بڑے شہر اور قصبہ میں عام ہو گیا ہے۔ آج کم از کم ہندوستان میں کوئی شہر یا قصبہ اس سے خالی نہیں جہاں باقاعدگی کے طور پر دکان اور مکان کو کرایہ پر نہ دیا جاتا ہو۔ جب کہ آج سے چار سو سال قبل اس کا رواج صرف بعض شہروں اور قصبوں تک ہی محدود تھا اسی وجہ سے اکثر فقہاء نے مذہب کے خلاف اس عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا۔ مگر موجودہ حالات میں اس مسئلہ نے ایک عمومی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ اب یہ عرف، عرف خاص نہیں رہا، بلکہ شائع و ذائع اور عام ہو گیا۔

فقہا کے کلام میں عرف عام سے یہی مراد ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو۔ یہ مطلب نہیں کہ تمام جہاں کے تمام مسلمانوں کو محیط اور شامل ہو۔ امام اہل سنت احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

"علمائے کرام جس عرف عام کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر قاضی ہے اور نص اس سے متروک نہ ہوگا مخصوص ہو سکتا ہے، وہ یہی عرف حادث شائع ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو"۔ (فتاوی رضویہ ص ۳۱۴، ج ۸)

اور عرف عام اگر نص مذہبی کے خلاف ہو تو یقیناً صالح تعارض ہوگا، اور خلاف مذہب اس عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ ایسی صورت میں دوائی اجارہ کے جواز کا پہلو غالب و راجح معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس عرف کو اگر عرف خاص پر محمول کیا جائے تو بھی حاجت ناس کی وجہ سے اس عرف کا اعتبار ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ عرف خاص اس وقت غیر معتبر ہے جب نص شرعی اس کے مقابل ہو، اور اگر نص مذہبی اس کے مقابل ہو تو اس عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ مجموعہ رسائل ابن عابدین میں اشباہ کے حوالے سے ہے:

و فيها أيضا: لو باع التاجر في السوق شيئا بثمن و لم يصرحا بحلول و لا تأجيل و كان المتعارف فيما بينهم أن البائع يأخذ كل جمعة قدرا معلوما انصرف إليه بلا بيان، قالوا: لأن المعروف كالمشروط انتهى. ولا شك أن هذا لم يتعارف في كثير من البلاد فاعتبر فيه عرف أهل ذلك السوق الخاص مع أن المنصوص عليه في كتب المذهب حلول الثمن ما لم يشترط تأجيله. (ص ۱۳۳، بحوالہ سوال نامہ)

اس کے علاوہ بے شمار ایسے مسائل ہیں جن کی بنا خلاف مذہب عرف خاص پر ہے جیسا کہ مجموعہ رسائل ابن عابدین میں اس کی ایک لمبی فہرست موجود ہے۔ اس تفصیل کے بعد ذیل میں ہر سوال سے متعلق ترتیب وار جواب ملاحظہ فرمائیں۔

جواب [۱] زمین اور مکان اور دکان اس طرح دوائی اجارہ پر دینا کہ مالک کو حق خلو یا حق استرداد حاصل نہ رہے عرف ناس کی وجہ سے جائز ہے۔ علامہ شامی علیہ الرحمہ مجموعۃ النوازل کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

اتفق مشايخنا في هذا الزمان على صحته بيعا لاضطرار الناس إلى ذلك، و من القواعد الكلية إذا ضاق الأمر اتسع حكمه فيدرج تحتها أمثال ذلك مما دعت إليه الضرورة. والله تعالى أعلم. (شامی ص ۱۷، ج ۵)

جواب [۲] حقوق کی دو قسمیں ہیں: (۱) حقوق مجردہ (۲) حقوق ثابتہ موکدہ۔

حقوق مجردہ: — کوئی حق ایسی چیز میں ہو جو اس کی ملک یا ضمان میں نہیں تو عالبا اسے حقوق مجردہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جیسے حق شفعہ۔

حقوق ثابتہ موکدہ: — کوئی حق ایسی چیز میں ثابت ہو جو شئی خود اس کی ملک یا ضمان میں داخل ہے تو عالبا اسے حقوق ثابتہ موکدہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جیسے حق مرتہن۔

مالک کا حق خلو حقوق ثابتہ موکدہ سے ہے اس لیے کہ خود مکان و دکان مالک کی ملکیت میں داخل ہے۔ لہذا اس کا حق خلو اپنی ملک میں حاصل ہے۔

جواب [۳] (الف) حق خلو قطع نظر اس سے کہ یہ حقوق ثابتہ موکدہ میں سے ہے مطلقا حق کی بیع ہی اظہر و اظہر

الروایہ کی بنیاد پر جائز نہیں۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے: ففي بيع حق المرور روايتان" اس کے تحت علامہ شامی رقم طراز ہیں: و قال في الدرر: و في روايات الزيادات لا يجوز وصححه الفقيه ابو الليث بأنه حق من الحقوق وبيع الحقوق بانفرادها لا يجوز اه. (ص ۱۹۹، ج ۵، مطلب في بيع المسيل)

دوسری جگہ علامہ شامی رقم طراز ہیں: قوله: (**وعلى هذا لا يجوز الاعتياض عن الوظائف بالأوقاف**) من إمامة و خطابة و أذان و فراشة و بوابة، ولا على وجه البيع أيضا، لأن بيع الحق لا يجوز كما في شرح الأشباه. (ردالمحتار ص ۶۹، ج ۴)

البتہ بطور اس کی اجرت جائز ہے چنانچہ اسی شامی میں ہے: وفي بيع حق المرور في الطريق روايتان و كذا بيع الشرب إلا تبعا اه. (ص ۱۰، ج ۵)

جواب ۳ (ب) یہ صورت میں عادت ناس اور عرف و تعامل کی وجہ سے ظاہر الروایہ کی طرف رجوع یا اصل حکم میں تخصیص ہو سکتی ہے۔

عادت ناس اور عرف و تعامل کی وجہ سے ظاہر الروایہ کی طرف رجوع یا اصل حکم میں تخصیص کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

★ بٹائی پر زمین دینے کے مسئلے میں حدیث شریف میں ممانعت آئی ہے، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں: "من لم يذر المخابرة فليؤذن بحرب من الله و رسوله" اور قیاس بھی اس عقد کے عدم جواز کا متقاضی ہے کہ اس میں اجرت کی مقدار مجہول ہوتی ہے، اسی لیے ہمارے امام اعظم علیہ الرحمۃ والرضوان اس معاملہ کو حرام و فاسد قرار دیتے ہیں۔ لیکن ہمارے صاحبین نے بعد تعامل اور عادت ناس اس کی اجازت دی، اور اسی پر فتویٰ قرار پایا چنانچہ ہدایہ میں ہے:

قال أبو حنيفة رحمة الله تعالى عليه: المزارعة باطلة والربع باطل، و قالا جائزة. له: ما روي أنه صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن المخابرة و هي المزارعة و لأنه استئجار ببعض ما يخرج من عمله فيكون في معنى قفيز الطحان [illegible] و معاملة النبي صلى الله تعالى عليه [illegible] و هو جائز إلا أن الفتوى على قولهما لحاجة الناس إليها و لظهور تعامل الأمة بها والقياس يترك بالتعامل كما في الاستصناع اه. ملخصا. (ص ۹۷۸، ج ۴)

★ منقولی اشیا کا وقف اصل مذہب میں صحیح نہیں مگر تعامل ناس کی وجہ سے اس کی صحت کا حکم دیا گیا، چنانچہ برجندی شرح الاختصار الوقایہ میں ہے:

و صح عند محمد وقف منقول فيه تعامل كالمصحف و نحوه من الكتب والقماش والقدوم، والقياس أن لا يجوز و هو قول أبي حنيفة رأيها مما لا يبقى لكن القياس يترك بالتعامل و عليه الفتوى اه. (ص ۱۷۲، ج ۳)

★ باغ میں کچھ پھل نکل گئے ہوں اور کچھ نکلنے والے ہوں، ایسے پھلوں کی بیع ظاہر الروایہ میں درست نہیں مگر عرف اور عادت ناس کی وجہ سے فقہائے کرام نے ایسی بیع کو جائز قرار دیا چنانچہ شامی میں ہے:

WWW.NAFSEISLAM.COM

قلت: لكن لا يخفى تحقق الضرورة في زماننا و لا سيما في مثل دمشق الشام كثيرة الأشجار والثمار فإنه لغلبة الجهل على الناس لا يمكن إلزامهم بالتخلص بأحد الطرق المذكورة و إن أمكن ذلك بالنسبة إلى بعض أفراد الناس لا يمكن بالنسبة إلى عامتهم و في نزعهم عن عاداتهم حرج كما علمت و يلزم تحريم أكل الثمار في هذه البلدان إذ لا تباع إلا كذلك والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم إنما رخص في السلم للضرورة مع أنه بيع المعدوم فحيث تحققت هنا أيضا يمكن إلحاقه بطريق الدلالة فلم يكن معارضا للنص فكذا جعلوه من الاستحسان وظاهر كلام الفتح السهل إلى الجواز و لذا أورد له الرواية عن محمد ثم تقدم الحلواني رووه عن أصحابنا وما ضاق الأمر إلا اتسع ولا يخفى أن هذا مسوغ للعدول عن ظاهر الرواية (رد المحتار ص ۴۱، ج ۴)

جواب ۴ مالک کا ان دکانوں کے حقوق کا پابند ہونا کہ وہ کس سے کتنے اور کس طرح سے یا معاوضہ دست برداری پر عرف جاری ہے، اس لیے ان حقوق سے دست برداری سے غرض مالک کو قبضہ دینا جائز ہے، شامی میں ہے:

قال في شرح الزيادات للقسم الخصاف: و إتلاف مجرد الحق لا يوجب الضمان، لأن الاعتياض عن مجرد الحق باطل، إلا إذا فوت حقا مؤكدا. (ص ۱۴، ج ۴)

جواب ۵ بازاری اور دوائی اجارہ اصل مذہب کے مطابق گرچہ جائز و درست ہے، تاہم عرف عام اور احتیاج و ضرورت کی وجہ سے تخصیص اور تغییر ممکن ہے۔ بازاری اور دوائی اجارہ کی طرف لوگوں کا احتیاج، اور اس کی ضرورت سے انکار نہیں کیا جا سکتا، ظاہر ہے کہ رہائش کے لیے مکان اور تجارت کے لیے دکان انسان کی بنیادی ضرورت ہے، اس کے بغیر انسانی زندگی کی بقا اور نظم و نسق کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا، خصوصاً آج کے زمانے میں کہ زمین اپنی وسعتوں کے باوجود انسان کی بڑھتی ہوئی آبادی کے مقابل تنگ ہو گئی ہے، اور اس جگہ ضرورت و حاجت کا بھی تحقق ہے، اس لیے کہ حسب تصریح علماء ضرورت و حاجت کی تعبیر یہ ہے اس طرح ہے:

ضرورت جس کے بغیر فی الحال ہلاک یا قریب بہ ہلاک ہو جیسے دین کے لیے تعلیم ایمانیات و فرائض عین، نفس کے لیے اکل و شرب۔

حاجت جس کے بغیر ہلاک تو نہیں مگر مشقت اور ضرر و حرج ہو۔ جیسے معیشت کے لیے چراغ۔

بہت لوگ ایسے بھی ہیں جن کے پاس رہنے کو گھر نہیں اور کسب معاش کے لیے تجارت کے علاوہ کوئی ذریعہ نہیں، اس وقت دکان و مکان کو اجرت میں لیے بغیر اس کی زندگی خطرے میں پڑ جائے گی، اس لیے اس جگہ ضرورت کا تحقق ہو گیا، اور حاجت کا تحقق ہونا تو ظاہر ہے۔ دوائی اجارہ کو کالعدم قرار دینے میں جو خلق مشقت اور ضرر و حرج ہے وہ کسی سے مخفی نہیں بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ خلو، اور دوائی اجارہ کے لیے لوگوں کی ضرورت و حاجت کا تحقق آج سے کئی صدی پیشتر ہی ہو چکا تھا چنانچہ شامی میں ہے:

و ممن أفتى بلزوم الخلو الذي يكون بمقابلة دراهم يدفعها للمتولي أبو المكارم العلامة المحقق عبد الرحمن أفندي العمادي صاحب هدية ابن العماد، و قال: فلا يملك صاحب الحانوت إخراجه

ولا إجارتها لغيره ما لم يدفع له المبلغ المرقوم، فيقضي بجواز ذلك للضرورة قياسًا على بيع الوفاء الذي تعارفه المتأخرون احتيالًا على الربا الخ. (ص ۱۷، ج ۴)

جواب [۶] تخصیص اور تغییر اور بیع اور باہمی دست برداری کے علاوہ بھی یہاں کچھ ایسے شرعی حیلے ممکن ہیں جنھیں اختیار کرکے مالک پگڑی کی رقم وصول کرسکتا ہے، مثلاً پگڑی کی اس رقم کو قرض یا حق سے دست برداری کا عوض نہ قرار دے کر اسقاط حق کا ذریعہ قرار دیا جائے تو شرعی اعتبار سے یہ حیلہ درست اور صحیح ہے، اس میں کوئی قباحت نہیں۔ چنانچہ امامت وغیرہ کے حق سے باہمی دست برداری کے سلسلے میں شامی میں ہے:

وذكر البيري عند قول الأشباه "ويسقط له لو نزل له و قبض المبلغ، ثم أراد الرجوع عليه لايملك ذلك" فقال: أي على وجه [illegible] بمقابلة الخدمة والمبلغ عن الألف على حسب حالة فإنهم قالوا: يجوز [illegible] على وجه الإسقاط الخ. (ص ۱۵، ج ۴)

جواب [۷] کرایہ دار کسی اور شخص کو بھی مستاجر کرایہ پر دے سکتا ہے۔ چنانچہ جواہر شریعت میں ہے:

"مستاجر کرایہ کی چیز دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے، مثلاً ایک مکان کرایہ پر لیا اور دوسرے کو کرایہ پر دے دے، یہ ہوسکتا ہے۔ یا زمین زراعت کے لیے لگان پر لی دوسرے کاشت کار کو لگان پر دے دے یہ ہوسکتا ہے، جیسا کہ آگرہ بڑے شہروں میں ایک شخص پورا مکان کرایہ پر لے کر دوسرے لوگوں کو ایک ایک حصہ کرایہ پر دیتا ہے۔ یا دیہات میں کاشت کار زمین دوسروں کو دیا کرتے ہیں۔" (ص ۲۹، حصہ ۱۳، اجارہ کے متفرق مسائل)

جواب [۸] کرایہ دار اپنے حق طلوبا حق انتفاع اجارہ کو دوسرے کے ہاتھ بیچ سکتا ہے، یوں ہی اس سے دست برداری کے عوض کچھ مال بھی وصول کرسکتا ہے، اور اس کے علاوہ اور کوئی شرعی حیلہ ممکن ہو تو وہ بھی اختیار کرسکتا ہے، شامی میں ہے:

على ما ذكرناه من أن [illegible] باعتبار المثل بحسب ما ذكره في التحرير من الوظف حيث سئل في الحنطو الواقع في غلات الأوقاف المصرية والأوقاف الرومية في الحوانيت و غيرها، هل يعتبر [illegible] سكناه و غيرها، وإذا حكم به حاكم [illegible] ذكر في الجواب عبارة الأشباه و النعمات الضروري ..... (ثم قال) و لرجوع وارثه الخلاف خصوصًا فيما للناس إليه ضرورة ..... فإنهم يتعاملون و لهم فيه نفع كلي و بضررهم نقضه و إعدامه.

جواب [۹] کرایہ دار سے جب کوئی شخص فی مستاجر کو کرایہ پر لے اور دیاوی قانون کے اعتبار سے کرایہ داری منتقل کرنے کا اختیار صرف مالک کو حاصل ہو تو کرایہ داری دوسرے کو منتقل کرتے وقت اس سے مالک کا کچھ مال وصول کرنا حق مال وصول کرنا ہے، لہٰذا یہ رشوت اور حرام ہے۔ ہاں اگر کرایہ داری منتقل کرتے وقت کچھ تحریری دستاویز وسند لکھ جاتے ہوں اور اس رقم کو تحریر کی اجرت قرار دی جائے تو جواز کی صورت نکل سکتی ہے۔

جواب [۱۰] (الف) مالک وقت عقد یا اس سے پہلے کرایہ دار سے جو خطیر رقم اس شرط کے ساتھ وصول کرتا ہے کہ جب وہ مکان یا دکان خالی کرے گا تو اسے پوری رقم واپس کردی جائے گی، اس رقم کی شرعی حیثیت قرض کی ہے اور یہ

رقم لینا جائز ہے۔ مگر اس کی وجہ سے عقد اجارہ پر فسخ اثر پڑے گا، کیوں کہ عقد اجارہ اس قرض کے ساتھ مشروط ہے اور یہ شرط شرط فاسد ہے اور شرط فاسد سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے۔

جواب ۱۰ (ب) یہ رقم ماہ بماہ نصف کرایہ میں وضع ہونے کے بعد جو رقم باقی بچے گی اس کی بھی شرعی حیثیت قرض کی ہے اور یہ رقم بھی لینی جائز ہے۔ مگر اس کی وجہ سے بھی عقد اجارہ پر فسخی اثر پڑے گا۔

جواب ۱۰ (ج) باقی رقم جو ماہ بماہ کرایہ میں وضع ہوتی رہے گی وہ رقم زر اجرت ہے جو مالک نے وقتی وصول کر لی ہے اور اس کی وجہ سے عقد اجارہ پر کوئی فسخی اثر تو نہیں پڑے گا البتہ وہ باقی رقم جس کی واپسی مشروط ہے اس کی وجہ سے عقد اجارہ فاسد ہو جائے گا۔

جواب ۱۱ اوقاف کی زمین [illegible] کو پگڑی لے کر [illegible] اس صورت میں جائز ہے کہ یہ عقد خود واقف یا متولی کرے۔ دوم رقم واقف کی مصلحت سمجھ میں صرف ہو اور واقف کی اولاد یا کی حاجت ہو اور اجرت مثل بھی ادا کرے۔ ہدایہ اولین میں ہے:

و عند يقال: إن الذي نعلم في مذهبنا صاحب الحق للواقف و للمستحقين بها على بناء الوقف شبيهة بملكين الأرض بالقرار فيه فيصير له حق القرار فلا يخرج من يده إذا كان يدفع أجر المثل. (ص ۱۷۲، ج ۲)

فتاویٰ رضویہ میں ہے: پھر اگر خود وقف میں ہو تو شرط ہے کہ (۱) یہ عقد خود واقف یا متولی کرے، دوسرے کو اختیار نہیں۔ (۲) یہ لازم کردہ وہ رہے خاص واقف کی مصلحت سمجھ میں صرف ہو، کہ واقف یا متولی یا کسی اور کے کام میں۔ (۳) یہ ضرور ہے کہ واقف کو اس اجارہ مال کی حاجت ہو، اگر واقف خود اپنی اس مصلحت کو پورا کر سکتا ہے تو خلو باطل ہے۔ (ص ۳۶۲، ج ۶) واللہ تعالیٰ اعلم۔

* * * *

مقالہ - ۱۳

از: مولانا محمد انور بدخشانی مصباحی صدر مدرس مدرسہ فیض الٰہی نگھرہ، بہرائچ شریف

جواب ۱ [illegible] اجارہ کی صحت کے لیے [illegible] ہے کہ اجارہ کی صحت کے لیے [illegible] اجارہ میں [illegible] اس کی وجہ یہ ہے کہ [illegible] صورت میں نزاع کا اندیشہ ہے، یہی وجہ ہے کہ بیع فاسد جیسے عقود میں جہالت مدم جہالت پر بہت سارے احکام کا مدار ہے۔

ہدایہ میں ہے:

ولا يصح حتى تكون المنافع معلومة و الأجرة معلومة لما روينا و لأن الجهالة في المعقود عليه و بدله تفضي إلى المنازعة كجهالة الثمن و المثمن في البيع. (ص ۲۷۷، ج ۳، کتاب الاجارات، مجلس برکات)

باب بیع میں فرمایا کہ اگر ثمن و مثمن ہوں اور جنس متعین نہیں کیا تو بیع فاسد ہے، ہاں اگر ان نقود میں کوئی اختلاف مالیت نہیں تو جہالت مفسد عقد بیع نہیں۔ اسی میں ہے:

والاختلاف بين العدالي بغير غالبه جاز البيع إذا أطلق اسم الدراهم كذا قالوا و ينصرف إلى ما

فلم ربه من أي نوع كان لأنه لا منازعة ولا اختلاف في العادة. (ص ٤، ج ٣، مجلس بركات)

اسی طرح کسی ایسے برتن سے جس کی مقدار معلوم نہیں یا ایسا نگینہ یا پتھر جس کا وزن معلوم نہیں ان سے نفع اٹھانا جائز ہے اگرچہ مقدار مجہول ہے کیوں کہ یہ جہالت مفضی الی المنازعہ نہیں۔ اسی میں ہے:

و يجوز بإناء بعينه لا يعرف مقداره و بوزن خنفر بعينه لا يعرف مقداره لأن الجهالة لا تفضي إلى المنازعة. (ص ٦، ج ٣، مجلس بركات)

اس قسم کی بہت ساری نظیریں کتب فقہ میں مل سکتی ہیں جن کا حاصل یہی ہے کہ وہی جہالت مفسد عقد ہے جو باعث نزاع ہے۔ دوائی اجارہ کی صورت میں جو جہالت فتاوی رضویہ ششم کے حوالہ سے سوال نمبر میں منقول ہے۔ عرفاً یہ جہالت مفضی الی المنازعہ نہیں رہی لہذا اس اجارہ میں کوئی خرابی نہیں ہوگی۔

مسئلہ واضح ہوگیا اب کہ عرف متحقق ہو چکا ہے اور معاملات کا مدار عرف ہی پر ہے جیسا کہ صدر اعظم فرماتے ہیں:

"بالجملہ اجارات وغیرہا معاملات میں مدار تعارف پر ہے" (فتاوی رضویہ ۱۹، ص ۱۲۵)

لہذا اس صورت میں اجارہ کے حکم عام میں تخصیص کر کے دوائی اجارہ کے جواز کی راہ نکلتی ہے۔ کیوں کہ یہاں جو جہالت ہے اب تعارف کی وجہ سے مفضی الی المنازعت نہیں رہی لہذا حکم عرف عام اس مسئلہ میں اصل مذہب سے عدول کر کے مدار کار عرف پر ہوگا۔ جیسا کہ رسائل ابن عابدین کی یہ عبارت شاہد ہے: العبرة للمعتاد و لا للغالب أن يحكما بظاهر الرواية و يترك العرف. (ص ۳۱، ج ۲)

جواب [۲] **حقوق مجردہ** یعنی مجرد عن الملک جیسے حق شفعہ کہ اس میں ملک نہیں، لہذا اپنے اوپر سے ضرر کو دفع کرنے کے لیے ثابت ہو کر حق شفعہ میں پڑوسی سے ہونے والے ضرر کو دفع کرنا مقصود ہے۔

حقوق ثابتہ موکدہ جو ثابت ہو یعنی نفع ضرر کے لیے ثابت ہو جیسے حق رقبہ، حق طلاق وغیرہ۔ یہ اس کا خلاصہ ہے جو شامی میں مذکور تعریفوں سے میں نے سمجھا ہے۔ اس کی روشنی میں حق علو حقوق ثابتہ موکدہ سے ہے کیوں کہ یہ اصالۃً حق انتفاع حق رقبہ کی طرح ثابت ہے نہ حق شفعہ کی طرح دفع ضرر کے لیے۔

جواب [۳] **الف)** قوله: (وعلى هذا الخلاف الوقف والخانية و آدان و طرائفه و بواليه، ولا على وجه البيع أيضا، لأن بيع الحق لا يجوز كما في شرح الأدب. (ص ٤، ج ٤)

جواب [۴] **(ب)** جہالت ناس اور عرف و تعامل کی وجہ سے رجوع یا تخصیص کی اجازت ہے۔ جیسا کہ رسالہ انہی والدرر میں بھی حکم ضرورت کے متعلق رقم طراز ہیں: ولا يخفى أن هذا مستثنى للمعدول عن ظاهر الرواية (فتاوی رضویہ ج ۸، ص ۲۰۸) نیز رسائل ابن عابدین کی یہ عبارت ابھی گزری جو جواب نمبر ۳ میں درج ہے۔

جواب [۴] جائز ہے کیوں کہ حق علو "حقوق ثابتہ موکدہ" سے ہے اور اس کے عوض رقم لینا جائز ہے اشباہ والنظائر میں ہے: لا يجوز الاعتياض عن الحقوق المجردة. اس سے یہ مفہوم ملتا ہے کہ يجوز الاعتياض عن الحقوق الثابتة الموكدة.

نیز شامی میں ہے: قالوا: يجوز أخذ العوض على وجه الإسقاط للحق، ولا ريب أن الفارغ يستحق

المنزول به استحقاقًا خاصًا بالتقرير و بإبدله ما في خزانة الأكمل : و لو مات العبد الموصى بخدمته بعد ما قبض الموصى له بدل الصلح فهو جائز له. ففيه دلالة على أنه لا رجوع على النازل ، وهذا الوجه هو الذي يطمئن به القلب القريه اه. كلام البيري. (ص ۱۵، ج ۴)

علاوہ ازیں حق قصاص، حق نکاح، حق رق سے دست برداری کے معاوضہ کا جواز اس کی نظیریں ہیں۔

جواب ۵ سوال اول کے جواب میں یہ بات واضح کی جا چکی ہے کہ عرف اس کی وجہ سے مذکورہ مسئلہ میں تخصیص کی جا سکتی ہے وہ کل بات یہ کہ بگاڑی اور دوامی اجارہ میں عرف و تعامل شرعی کا تعلق ہے یا نہیں، تو بات اظہر من الشمس ہے کہ صرف ہند و پاک ہی نہیں بلکہ دنیا کے عامۂ بلاد میں اس پر عمل برسوں سے جاری ہے جب کہ عرف و تعامل معتبر ہونے کے لیے صرف ایک [illegible] کا ہونا کافی ہے مجدد اعظم امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

[illegible] ہر ہر شہر کے ہر ہر عنصر میں عمل غالب کو ہم عرف و تعامل نظر اور اسی کو بنائے احکام قرار دیا۔ (فتاوی رضویہ ج ۸ ص ۳۱۱ رسالہ الفی والدرر) غیر اشباہ والنظائر و رسائل ابن عابدین اور ردالمحتار کی عبارتوں سے یہی مستفاد ہے۔

حاجت و ضرورت بھی تغییر احکام کی ایک وجہ ہے، یہاں صاحب مال کی وجہ سے بطور تغییر حکم دوامی اجارے کے جواز کی راہ نکل سکتی ہے ضرورت جیسا کہ لغتی نظائر سے سمجھ میں آتا ہے وہ یہ کہ اس کے سوا کوئی دوسری صورت ممکن نہ ہو۔

یہاں دوامی اجارہ اور بگاڑی کے سوا دوسری صورت یہ ہو سکتی تھی کہ اپنی تجارت یا سکونت کے لیے زمین، یا مکان، دکان خرید لے یا دائمی اجارہ پر حاصل کرے، پہلی صورت اس لیے دشوار ہے کہ **اولا** مالک اس کی اہمیت کے پیش نظر فروخت ہی نہیں کرتا، **ثانیا** اگر فروخت کرتا ہے تو اس کی قیمت کی ادائیگی ہر کس و ناکس کے بس کی بات نہیں، لہذا خرید کر تجارت یا سکونت بات دشوار ہے [illegible] دائمی اجارہ کے طور پر اجارہ سے تجارت شروع کی جاتی ہے تو بعد ختم مدت دربدر بھٹکنا پڑے گا اور تجارت و معیشت کا دیوالیہ ہو جائے گا، رہی تیسری صورت کہ [illegible] تو خرید کر مکان و دکان کا مالک بننا آسان ہے نہ ہی دائمی اجارہ میں اسے ممکن ہے، لامحالہ پہلی صورت اپنانی ہوگی کہ مالک اسے بے دخل کر کے اس کی معیشت برباد نہ کرے [illegible] کی ایک صورت ہے [illegible] ات. شامی میں ہے:

قد يقال: [illegible] على بلد الوقف شبيهة بكبس الأرض بالتراب، فيصير له حق القرار فلا يخرج من يده إذا كان يدفع أجر المثل. (ص ۱۶، ۱۷، ج ۴)

فتاوی خیریہ کے حوالے سے تحریر فرماتے ہیں: ثم قال: أقول: ليس الغرض بإيراد هذه الحيل القطع بالحكم، بل لدفع البأس بارتفاع الخلاف بالحكم حيث استوفى شرائطه من مالكي يراه أو غيره صح، و لزم، وارتفع الخلاف خصوصًا فيما للقاضي إليه ضرورة، لا سيما في المدن المشهورة (رد المحتار ص ۱۷، ج ۴)

آگے تحریر فرماتے ہیں: مسن أفتى بلزوم الحكر الذي يكون بمقابلة دراهم يدفعها للمتولي أو المالك العلامة المحقق عبد الرحمن أفندي العمادي صاحب هدية ابن العماد، و قال: فلا يملك صاحب

الحانوت إخراجه ولا إجارتها لغيره ما لم يدفع له المبلغ المرقوم، فيفتى بجواز ذلك للضرورة قياسا على بيع الوفاء الذي تعارفه المتأخرون احتيالا على الربا نه. قلت: وهو مفيد أيضا بما قلناه بما إذا كان يدفع أجر المثل. (رد المحتار ص ۱۷، ج ۴)

جواب [۶] اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مالک کرایہ دار سے پگڑی کی رقم بطور قرض لے اور مکان و دکان اسے دے دے اور کرایہ دار مثل کرایہ اجرت مثل ادا کرتا رہے۔ تاکہ کل قرض حر منفعة فهو ربوا کے تحت آ کر کرایہ دار کا مکان و دکان سے استفادہ ربا ہو کر حرام نہ ہو جائے، شامی میں ہے: كما قالوا فيمن دفع للمقرض دارا ليسكنها أو حمارا ليركبه إلى أن يستوفي قرضه أنه يلزم أجرة مثل الدار أو الحمار. (ص ۱۷، ج ۴)

جواب [۷] دے سکتا ہے بشرطیکہ اس سے زیادہ نہ ہو جائے جو اس سے زائد وصول کرے اور زائد وصول کرنا چاہتا ہے تو اس کو ان تین صورتوں میں سے کوئی ایک اپنانی ہوگی جو مفتی اعظم پاکستان حضرت علامہ الحاج مفتی محمد امین صاحب دامت برکاتہم العالیہ نے فرمائی ہے:

"..... عمرو کو اختیار ہے کہ خود کاشت کرے، جو پیدا ہو اس کا ہے خواہ دوسرے کو اجارہ پر اٹھا دے مگر اس نظر یہ سے زیادہ لینا تین صورت میں جائز ہو سکتا ہے ورنہ حرام۔

(۱) زمین میں کنواں کھودے یا اور کوئی زیادت ایسی کرے جس سے اس کی حیثیت بڑھ جائے۔ اب چاہے پانچ روپیہ بیگھہ پر اٹھا دے۔ (۲) جس شئی کے عوض خود اجارہ پر لی ہے اس کے خلاف جنس کے اجارہ کر دی۔ (۳) زمین کے ساتھ اور کوئی شئی ملا کر مجموعہ زیادہ کرایہ پر دے، کہ اب یہ سمجھا جائے گا کہ زمین تو وہی دو روپیہ بیگھہ کو دی گئی۔ اور باقی زیادت جس قدر ہو دوسری شئی کے عوض رہے۔" (فتاوی رضویہ ص ۶۰، ج ۸)

لہذا اگر زیادہ کرایہ لینا چاہتا ہے تو مکان یا دکان میں کچھ اضافہ کر دے یا کوئی اور شئی ملا کر اجارہ پر دے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی میں صفحہ ۱۹۵ پر مذکور سوال و جواب میں اس مسئلہ کی وضاحت ہے۔

جواب [۸] [illegible] اجارہ دوسرے [illegible] ہو گیا ہے تو حق خلو یا حق ابقاء اجارہ دوسرے [illegible] ہو گا جیسا کہ مذکورہ جزئیات سے واضح ہو چکا۔

جواب [۹] اگر اس رقم کو اجرت میں اضافہ تصور کیا جائے تو جائز ہے۔ جیسا کہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

نعم جرت العادة أن صاحب الحلو حين يستأجر الدكان بالأجرة اليسيرة يدفع للناظر دراهم تسمى خدمة هي في الحقيقة تكملة أجرة المثل أو دونها، وكذا إذا مات صاحب الحلو أو نزل عن حلوه لغيره يأخذ الناظر من الوارث أو المنزول له دراهم تسمى تصديقا فهذه تحسب من الأجرة أيضا. (رد المحتار ص ۱۷، ج ۴)

فتاوی رضویہ ہشتم میں زمین کی کرایہ داری کی منتقلی اور اس وقت زمین دار کو دیے جانے والے نذرانے کے متعلق ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

"اور یہ نذرانہ کہ زمین دار کو دیا جائے گا کہ اگر سال اول اجرت زمین میں اضافہ تصور کیا جاتا ہے تو زمین دار کو جائز ہوتا"۔ (ص ۳۰۸) نیز کرایہ داری کی منگنی کی تحریر کی اجرت کے طور پر بھی دیا جا سکتا ہے۔

جواب ۱۰ (الف) اس رقم کی شرعی حیثیت قرض کی ہے جیسا کہ شامی سے جزئیہ گزرا:

کما قالوا فیمن دفع لمقرض دارًا لیسکنها أو حمارًا لیرکبه إلی أن یستوفی قرضه أنه یلزمه أجرة الدار أو الحمار لهٗ (رد المحتار ص ۱۷، ج ۴)

اور یہ جائز ہے "فیفتی بجواز ذلک للضرورة الخ (أیضًا)

جواب ۱۱ (ب) جائز ہے اور [illegible] ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب ۱۲ (ج) اس کی شرعی حیثیت [illegible] ہے۔ [illegible] اجارہ پر کوئی منفی اثر نہیں پڑے گا، جواب میں ہے والأجرة (أی بالعقد تستحق بإحدی معانی ثلثة إما بشرط التعجیل أو بالتعجیل من غیر شرط الخ (ص ۲۷۸، ج ۳) اور جب [illegible] ہو گیا تو اسے لینے میں کوئی حرج نہیں۔

جواب ۱۳ یا اجارہ دست برداری کے طور پر جائز ہے، اثر صورت واقف یا متولی خود کرے اور گاڑی کی رقم مصالح واقف میں صرف ہو گی اجرت مثل لیتا رہے اور واقف کو اس کی ضرورت بھی ہے چنانچہ فتاویٰ خیریہ میں ہے:

ووجهه أن الواقف لما رید أن یبني محلًا للوقف فرأی له أناسًا یدفعون له دراهم علی أن یکون لکل شخص محل من تلک المواضع التي یرید الواقف بناءها فإذا قبل منهم تلک الدراهم فکأنه باعهم تلک الحصة بما دفعوه له ..... وشروط صحة الحلوان أن یکون ما بذل من الدراهم معادلًا علی جهة الوقف بأن ینتفع بها فیما یفعل الآن من أجل الناظر الدراهم ممن یرید الحلوان ویصرفها في مصالح نفسه بحیث لا یعود علی الوقف منها شيء ویجعل الناظر حلوانًا في الوقف فهذا الحلوان غیر صحیح (مصری علی الأشباه ص ۱۶۳)

فتاویٰ رضویہ ششم میں ہے "پھر اگر ظلم واقف میں ہو تو شرط ہے کہ (۱) یہ عقد خود واقف یا متولی کرے دوسرے کو اختیار نہیں۔ (۲) یہ [illegible] واقف کی مصلحت کچھ ضرر نہ ہو [illegible] واقف یا متولی یا کسی اور کے کام میں۔ (۳) نیز ضرور ہے کہ [illegible] اس عقد کو [illegible] اگر سکتا ہے تو ظلم باطل ہے۔ (ص ۳۶۴، ج ۶، رسالہ اجال اعطوتین الخ)

هذا ما ظهر لي والعلم عند الله تعالیٰ وهو أعلم وعلمه أتم وأحكم.

* * * *

مسئلہ ۱۴ ــــــــ از: مولانا اختر حسین بستوی قادری، مدرس دار العلوم ہاپیو، بانکورہ

جواب ۱ فقہی اعتبار سے اگر نظر عمیق دیکھا جائے تو دوامی اجارہ کا مطلب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس میں مالک اپنا حق ظلم کر دیتا ہے اسی لیے تو اس کو نہ کرایہ دار کو نکالنے کا حق رہ جاتا ہے، نہ ہی دوسرے کو اجارہ وغیرہ دینے کا حق رہ

جاتا ہے، مالک مکان کا اپنا یہ حق فروخت کر دینا بمطابق اصل مذہب تو ناجائز ہے کما فی الکتب الفقہیہ مگر شامی وغیرہ میں مذکور ہے کہ بعض فقہائے عرف خاص کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

علامہ حموی فرماتے ہیں، صحت خلو راجح ہے کیوں کہ اس پر بکثرت عمل جاری ہو چکا ہے تمام ممالک میں خصوصاً دیار مصر میں تو اس کی صحت پر اعتماد کرنا چاہیے مار نکاب احف الضررین کیوں کہ حکم بطلان سے تضییع اموال خلق اور کثرت اختصام بین الانام لازم آتا ہے، خصوصاً جب کہ وہ وقف ہو خیرات و حسنات پر تو اس کے ابطال سے ابطال خیرات لازم آتا ہے۔ واضح رہے جواز خلو کا فتویٰ دینا عرف خاص پر مبنی تھا مگر فی زمانا تو عرف خاص نہیں بلکہ تعامل عام اور عادت ناس کا معاملہ ہو گیا ہے اس لیے مدرسہ اولیٰ ہے۔ [illegible] حکمہ (رد المحتار)

جواب [۲] حق خلو حقوق مقررہ سے ہے۔

جواب [۳] اصل مذہب کے اعتبار سے حق خلو کی بیع ناجائز ہے۔ لان بیع الحق لا یجوز (شامی)

جواب [۴] عادت ناس و عرف و تعامل کی بنا پر اصل حکم میں تخصیص کی اجازت ہے۔ وتخصیص النص بالتعامل جائز (رسائل ابن عابدین)

جواب [۵] حق خلو سے دست برداری کے عوض کچھ رقم وصول کرنا جائز نہیں ہے۔ لا یجوز الاعتیاض عن الحقوق المجردۃ (در مختار)

جواب [۶] عرف ناس اور عادت کی بنیاد پر اس میں تغییر ممکن ہے۔ فقہائے کرام نے بہت سارے مسائل میں اصل حکم میں تغییر تعامل و عادت کی بنا پر کیا ہے جس کی تفصیل فتاویٰ رضویہ [illegible] میں موجود ہے، لہٰذا حق خلو کا بھی بعض فقہائے رہنا [illegible] عرف جاری ہے [illegible]

جواب [۷] تغیر کی مختلف بالفعل میں اس کے جواز کی ایک شکل یہ آ رہی ہے کہ مالک عشی رقم پگڑی کے طور پر لینا چاہتا ہے، اسے پہلے ماہ کے کرایہ میں محسوب کرنے مثلاً ایک لاکھ پگڑی لینا چاہتا ہے اور کرایہ دس ہزار ماہانہ طے ہوا تو پہلے ماہ کا کرایہ ایک لاکھ ایک [illegible]

جواب [۸] مدت اجارہ کے اندر اسے نہیں ہے ولہ السکنی بنفسہ و اسکان غیرہ بالاجارۃ وغیرھا (شامی)

جواب [۹] اس میں قدرے تفصیل ہے، اگر وہ مدت اجارہ جو موجر و مستاجر کے مابین متعین تھی ختم ہو گئی ہو تو مستاجر کو حق نہیں کہ کسی دوسرے شخص سے حق خلو کی بیع کرے یا مکان مالک سے دست برداری کے عوض کچھ مال وصول کرے کیوں کہ مدت اجارہ کی تکمیل کے بعد کرایہ دار کا مکان پر کوئی حق نہ رہا کہ جس کا عوض طلب کرے، اور اگر مدت اجارہ کے اندر اس کی بیع کرتا ہے یا کچھ عوض طلب کرتا ہے تو یہ جائز ہے جب کہ اتنی ہی رقم وصول کرے جتنی کہ اس نے خود کرایہ داری کرتے وقت مکان مالک کو دی تھی البتہ اگر اس مکان میں کچھ روپیہ خرچ کر چکا ہے تو زیادہ بھی لے سکتا ہے۔ (کفایت شاہی)

جواب ۹ اس کی صورت جواز یہ سمجھ میں آتی ہے کہ جتنی رقم لینا چاہتا ہے اس کو پہلے ماہ کے کرایہ میں محسوب کر کے لے سکتا ہے۔

جواب ۱۰ (الف) وہ رقم قرض ہے کما ھو التحقیق عندی اس کا لینا بیع الوفا پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہے۔ (شامی)

جواب ۱۰ (ب) یہ بھی قرض ہے اس کا لینا بھی مذکورہ تاویل سے جائز ہے۔

جواب ۱۰ (ج) یہ رقم اجرت ہے جو بطور پیشگی ادا کر دی گئی ہے گو کہ بظاہر یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف لگ رہی ہے مگر پھر بھی اس سے عقد اجارہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا لہٰذا اجر بشرط تعجیل الأجرة جائز (بدائع الصنائع)

جواب ۱۱ جائز ہے۔ ولکن یشترط ما ذکورہ فی الشروط المذکورة (ج ۶، ص ۳۶۴، و بقیہ حالات مذکورہ فی الجواب)

* * *

ان مقالات پر سیمینار میں بڑی عرق ریزی کے ساتھ بحثیں ہوئیں پھر بھی بہت کچھ امور تنقیح طلب رہ گئے اس لیے تنقیحی سوالات دوبارہ علمائے کرام کی خدمات میں پیش کر کے ان کے جوابات حاصل کیے گئے، وہ سوالات مع جوابات آئندہ صفحہ سے ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

* * * * *

تنقیحی سوالات بسلسلۂ دوامی اجارہ

:- (الف) :-

(۱) حق خلو حقوق مجردہ سے ہے، یا ثابت سے؟ بہر صورت ان دونوں کی بیع، یا ان سے یا معاوضہ دست برداری جائز ہے، یا نہیں؟

(۲) عرف وتعامل وحاجت (جس کسی کا تعلق یہاں ہے) یا نہیں؟ حاجت حاضر اور مستاجر دونوں کو ہے یا صرف ایک کو۔

(۳) حقوق کی بیع منصوص بنی الشرع ہے، یا نہیں؟

(۴) بدل خلو واجر کو لینا جائز ہے، یا نہیں؟

(۵) پیشگی رقم قرض محض ہے، یا اجارہ محض، یا رہن محض، یا رہن وثمن وبعد رہن وثمن وبعد قرض ہے، یا اجارہ بشرط قرض، یا قرض بشرط اجارہ؟

(۶) تعامل کی تاثیر مقررہ وغیر مقررہ میں ہے یا نہیں؟

(۷) تعامل مدت مطلقہ کے اجارہ کا ہے یا دوامی اجارہ کا؟

(۸) اوقاف کے اجارہ کا کیا حکم ہے؟ (یعنی سوال میں مذکور تمام صور کے ساتھ)

(۹) پگڑی کی حیثیت [illegible] کے اجارہ کی [illegible] جائے گا یا نہیں؟

(۱۰) کرایہ دار دوسرے کو شئی مستاجر (مثلاً دکان) کرایہ پر دے تو اس کے لیے حاجت متحقق ہے یا نہیں؟

(۱۱) کیا پگڑی دوام کا معاوضہ ہے؟

:- (ب) :-

(۱) مالک کے لیے حق خلو حاصل ہے یا نہیں؟

(۲) حق ابقا میں کیا وراثت جاری ہوگی گو کہ وہ کرایہ دار کی ملک نہ ہو؟

****

تنقیحی جوابات

تنقیحی مقالہ-۱

از: محمد نظام الدین رضوی رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ. والصلاۃ والسلام علی حبیب اللہ و علی کل من نصح لہ و والاہ.

(الف):-

جواب ۱: "حق طلہ" حقوق مجردہ سے ہے۔ دخل پر ہے کہ حق طلہ عوام سے انتقال، اجارہ، ابطال تصرف کا، اور بہر حال یہ حق کسی مستاجر (طلہ والوں، مکان) میں کرایہ دار کے لیے ثابت ہوتا ہے۔ کرایہ دار کو کس اجارہ کی وجہ سے مدت مقررہ تک دکان، مکان کو اپنے پاس رکھنے کا حق ملتا ہے، جو بلاشبہ شی مستاجر سے متعلق ہے اور طلہ میں اسی اجارہ کو دائمی طور پر باقی رکھنے کا حق ملتا ہے تو یہ حق بھی بلاشبہ شی مستاجر سے ہی متعلق ہوا۔ یوں ہی مقد اجارہ کی وجہ سے کرایہ دار کو مکان میں تصرف کا حق ملتا ہے۔ طلہ میں بھی یہ حق تصرف دائمی ہو جاتا ہے اور بلاشبہ یہ حق تصرف کرایہ دار کو شی مستاجر میں ہی ملتا ہے۔ اس لیے "حق طلہ" حقوق مجردہ سے ہوا۔

کیوں کہ حق عادت اس محل کو کہتے ہیں جو محل عقد میں ثابت ہو اور صاحب حق اس کا مالک ہو اور حق طلہ کا یہی حال ہے۔

حقوق کی اقسام اور ان کی تعریفات اور مثال کی تفصیل میرے مقالہ کے دوسرے باب میں ہے۔

حق عادت سے یہ معلوم ہوا کہ حق عادت کے لیے ایک جانب سے اور اجارہ کی حقیقت ہے۔

اور حق عادت کی بیع اصل مذہب حنفیہ میں ناجائز ہے اور دوسرے مذاہب میں جائز ہے۔ اب اس بیع کی حاجت بھی ہے اور اس پر تعامل بھی ہے لہذا ارباب حاجت شرعیہ و تعامل [illegible] دوسرے مذاہب جواز بیع کا حکم ہونا چاہیے۔

حق مجرد روایت ظاہر روایت کی میں بھی مال نہیں، نہ صاحب حق اس کا مالک، یہ حق صرف بندے سے ضرر کو دور کرنے کے لیے [illegible] ہے۔ لہذا اس کی بیع [illegible] ہے۔ لہذا اس کی بیع [illegible] حاجت برداری سے ثابت ہو گیا کہ اسے یہاں کوئی ضرر نہ تھا، تو جس بنیاد پر اسے یہ حق ملا تھا وہی نہ رہا، اس لیے بیع دست برداری خود ہی باطل ہو جائے گی، پھر معاوضہ کس چیز کا بدل ہوگا؟ اس کی بھی تفصیل میرے مقالہ کے دوسرے باب میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب ۲: تعامل بھی متحقق ہے اور حاجت بھی۔ "تعامل" تو اس لیے کہ عام طور پر مکانات کو دوامی اجارہ پر دینے، لینے اور اس کی خرید و فروخت کا رواج ہے، اسی کو عرف بھی کہتے ہیں۔

"حاجت" اس لیے کہ انسان رہائش و کسب معاش کے لیے مکان و دکان کا محتاج ہے اور ہر شخص کے پاس مکان و دکان موجود نہیں، اگر یہ اجارے منسوخ کر دیے جائیں تو اربوں، کھربوں انسان سخت حرج و ضرر کا شکار ہوں گے، اور بے شمار انسانوں کی تجارتیں دم زدن میں تباہ ہو کر رہ جائیں گی۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

یوں ہی اگر یہ اجارے گیارہ ماہ، یا سال، دو سال یا کچھ کم و بیش کے لیے ہوں تو بھی رہائش پذیر لوگوں اور دکان داروں کے لیے بڑا حرج ہوگا کہ بار بار دکان، مکان خالی کرنے کی زحمت، دوسرے دکان، مکان کے انتظام کے لیے دوڑ دھوپ اور کوشش و سفارش کی زحمت، پھر اس دوسری جگہ منتقل ہونے وغیرہ کی زحمت، وقت کی بربادی، کاروبار کا متاثر وغیرہ، یہ سب بلاشبہ حرج و ضرر کا باعث ہیں۔

خلاصہ یہ کہ دوامی اجارے کو ممنوع و منسوخ قرار دے دیں تو بھی حرج ہے اور مختصر مدت کے لیے دیں تو بھی حرج ہے، ہاں دوامی اجارہ انسانی معیشت اور تجارت و حرفت کے لیے موقوف علیہ نہیں ہے اس لیے اس کو ضروریات شرعیہ کا درجہ نہیں دیا جا سکتا، مگر اس کے بغیر عامۃ الناس کو لوگوں کو حرج ضرر ضرور ہے، اس لیے اس کی حاجت شرعیہ متحقق ہے۔

یوں ہی مالکان کو بھی دوامی اجارے کی حاجت ہے، بلکہ بعض صورتوں میں تو ان کی بھی حاجت ہے کیوں کہ:

(الف) ہر شخص کو کسب معاش کی حاجت ہے، جس کا ایک ذریعہ یہ اجارہ بھی ہے، اگر مالکان دائمی اجارے پر دکانات و مکانات نہ دیں تو بڑے شہروں میں الا ماشاء اللہ کوئی ان کی دکان و مکان عموماً اجارے پر نہ لے گا، جس کے باعث ان کے کسب معاش کا ایک بڑا دروازہ بند ہو جائے گا، اور اگر اس کا ذریعہ معاش کم بھی ہو، اور اسی کے لیے اس نے زر کثیر صرف کر کے عمارات وغیرہ بنوائی ہوں، تب تو وہ نان شبینہ کا بھی محتاج ہو سکتا ہے، اور بہر حال دونوں صورتیں اس کے لیے باعث حرج و ضرر ہیں۔

(ب) کرایہ اور مثل سے بہت کم ہوتا ہے جس میں مالک کا سخت ضرر ہے۔

(ج) کرایہ میں وہ عام حالات میں اضافہ خود نہیں کر سکتا ہے، بلکہ دوامی رقم کے ذریعہ کرایہ پر لے گا، دوامی رقم بھی عام طور سے اضافہ نہیں کرتا ہے اور کرتا ہے تو بہت معمولی۔

(د) قانونی حیثیت سے مکان و دکان کی ٹیکس، پانی ٹیکس، روشنی ٹیکس مالک کو دینا پڑتا ہے، کرایہ کی رقم سے یہ ٹیکس جمع کیجیے تو کرایہ گھٹ کر بہت کم رہ جاتا ہے، ایک تو کرایہ یوں ہی کم تھا، پھر ان ٹیکسوں کی ادائیگی نے اسے صرف برائے نام کرایہ بنا دیا، مالک کے حق تصرف سے مکان بھی گیا اور جو کرایہ علاوہ زیادہ تر حکومت کی نذر ہو گیا، اتنی قلیل آمدنی اس زمانے میں ضروریات کی بھی کفایت نہیں کر سکتی چہ جائے کہ اس سے آبائی و نیز وغیرہ میں صرف کیا جائے۔ اس میں بھی مالک کا سخت ضرر ہے۔

(ہ) کرایہ دار جب بھی وہ مکان واپس کرے گا تو وہ خود ایک بھی رقم مالک سے لے گا، اور اگر یہ نہ دے سکے تو وہ دکان و مکان اس کے حوالہ نہ کرے گا، یہ بے چارہ اپنا ہی مکان اپنے ہی قبضہ میں لانے کے لیے کہاں سے رقم فراہم کرے۔

ان وجوہ کی بنا پر مالک کے لیے پگڑی لینے کی حاجت متحقق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

جواب ۲ بیع حقوق کے منصوص فی الشرع ہونے کی صراحت مجھے نہ ملی، ہاں مال کے بدلے میں حقوق کا بالتراضی صلح و دست برداری کی نظیر شرع میں موجود ہے، جیسے صلح عن دم العمد۔ مال کے بدلے میں مال کی صلح ہو تو وہ بیع ہی قرار پاتی ہے، مگر یہاں مال کے بدلے میں قصاص کی صلح ہو رہی ہے، اس لیے اس پر بیع کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا اس صلح کو حق سے دست برداری کے نام سے موسوم کیا گیا۔ جیسے علمائے محققین نے بیع حقوق کے بارے میں جو تاثرات پیش کیے ہیں ان

سے یہ اندازہ لگوایا ہو جاتا ہے کہ یہ مسئلہ منصوص فی الشرع نہیں، مثلاً حضرت علامہ شامی فرماتے ہیں: "وبالجملة فالمسألة ظنية والنظائر متشابهة، وللبحث فيها مجال له۔ (ص ۱۵، ج ۴)

اہل حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

مسئلہ اقتباض عن الوظائف میں ہر چند علما کو اختلاف ہے اور یہ بحث معرکۃ الآرا ہے مگر مرضی و مختار بندہ ناچیز قول دشوار یہ دل صحت و قبول ہے اور وہی بنگام اقتدار و ملاحظہ نظائر ان شاء اللہ تعالیٰ اظہر۔ اگرچہ دوسرا پلہ بھی بہت ثقیل و گراں ہے۔ اھ (ص ۱۵۱، ج ۱۰، طبع دار الاشاعت مبارک پور، رقم ۱۰۱ کیڈی بمبئی)

جواب ۴ سوداگر کو بدل خلو (پگڑی) کا لینا اور دینا جائز ہے۔ کیوں کہ یہ رقم رشوت یا کوئی مال حرام نہیں ہے۔ بلکہ سوائے حق اجارہ کے دوسرے حقوق جائداد مثل بیع، ہبہ، صدقہ، وصیت وغیرہ کا معاوضہ ہے۔ جیسا کہ ہم جواب نمبر ۱ میں اس مسئلے پر قدرے تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں کہ ان شاء اللہ العزیز مالک کے لیے حق اجارہ یوں کہ باقی رہتا ہے اس لیے اسے مکان دوکان کا کرایہ بڑھانے کا مطالبہ کرنے یا عدم ادائیگی کرایہ داری کی صورت میں دوسرے کو وہ مکان دوکان اجارے پر دینے اور اس کے نام منتقلی نامہ مرتب کرنے اور بعض صورتوں میں اس کا معاوضہ لینے کا جائز ہوتا ہے۔ اور اسی حق کی وجہ سے اسے بالاس لینے، اگر لگوانے اور وراثت میں بھی دینا پاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب ۵ یہاں منقولی رقم سے مراد سیکورٹی یعنی ودیعت ہے اور ودیعات اپنی حقیقت شرعیہ کے لحاظ سے خالص قرض ہے۔ ہاں اس کی مشابہت رہن سے بھی ہے بلکہ عاقدین کا منصود بھی اس کا شاہد ہے مگر شرعاً رہن کے لیے مقبوض ہونا ضروری ہے۔ وہ یہاں مفقود ہے، اس لیے اسے رہن نہیں مانا جا سکتا۔ اس کی قدرے تشریح میرے مقالہ "تنقیحات مسئلہ دیون" میں ہے۔

ہاں اجارے کے لیے قرض کی شرط منصوص عنہ ہے جب کہ قرض کا تعامل نہ ہو، اور اگر تعامل ہو تو اجارہ بشرط قرض بھی جائز ہوگا۔ اہل حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

"ہاں یہاں ایک اور امر قابل غور تھا کہ اذان متعینان اگر اس طرف جاتے تو کہا جاتا کہ طرفین پر کلام کیا وہ یہ کہ بلاشبہہ یہ عقد (متولی آرزو) عقد اجارہ اور نفس اجارت محل اور قرض یہاں بطور مستحق عرض اور رعایت نہیں اگر اس محل، مگر جب کہ یہ قرض مفروض وداخل اجارہ ہو اور یہ کہ شرائط واجبہ اجارہ میں سے ہو اور متعاقدین کا تعامل ہو اور وہ مقتضائے عقد نہیں، اسی قدر منع وفساد عقد کے لیے کفایت کرے۔ ولکن لا حول ولا بحول اللہ تعالیٰ العلی العظیم۔ ہنوز بلوغ شرط جامعہ افساد میں اور شرط باقی ہے کہ عرف ناس اس شرط کے ساتھ جاری نہ ہو ورنہ بحکم تعارف جائز ہے کی اور صحت و جواز عقد میں کچھ خلل نہ ڈالے گی۔ متولی آرزو کا نہ صرف تمام بلاد و امصار و اقطار ہند بلکہ دیگر ممالک اسلامیہ میں بھی دائر و سائر ہونا کتمان پنہاں نہیں"۔ (فتاوی رضویہ ص ۲۰۳، ۲۰۴، ج ۸، رسالہ المنی والدرر لمن محمد متولی آرزو)

الغرض اجارہ و سیکورٹی کا یہ معاملہ اجارہ بشرط قرض ہے جو یہاں جائز ہے کیوں کہ شرط قرض کا تعارف و تعامل متحقق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب ۶ تعامل کی تاثیر مقرون بالحاجت نہیں۔

تعامل کی تاثیر ہے تخصیص حکم۔ اور حاجت کی تاثیر ہے تغییر حکم، مثلاً اشیائے مقولہ کا وقف اصل مذہب میں ناجائز

ہے یہ حکم عام ہے، مگر جن منقولات میں وقف کا تعامل ہے، ان کا وقف جائز ہے، تو یہ تخصیص حکم ہوا، مگر یہاں حاجت نہیں کہ وقف جائز نہ ہو تو لوگ حرج و مشقت میں مبتلا ہو جائیں۔

سود کی شرط پر قرض لینا جائز نہیں، اگر بالفرض اس پر ساری دنیا کا تعامل ہو جائے، تو بھی یہ ناجائز ہی رہے گا، لیکن حاجت شرعیہ کے تحقق کی صورت میں یہ حکم بدل جاتا ہے، چنانچہ فقہاء فرماتے ہیں کہ احتیاج کے لیے استقراض بالربح جائز ہے۔

یہاں سود کے افراد میں سے کسی فرد کی تخصیص نہیں ہوئی ہے کیوں کہ سود کا ہر فرد اپنی جگہ حرام ہے، بلکہ یہاں حاجت نے سود کا حکم ہی بدل دیا ہے۔

اس کے برخلاف وقف منقول والے مسئلہ میں اشیاء منقولہ کے بعض افراد کو جن میں وقف کا تعامل ہے، ان کے حکم سے خارج کر دیا گیا ہے، ایسا نہیں کہ تعامل کی وجہ سے اشیاء منقولہ کا حکم ہی بدل گیا ہے۔

ان مثالوں سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ دلیلوں کی تاثیر الگ الگ ہے وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ تعامل اپنے عمل میں حاجت کا اور حاجت اپنے عمل میں تعامل کی محتاج نہیں ہے۔

صحیح یہ ہے کہ حاجت اور تعامل میں "عموم و خصوص من وجہ" کی نسبت ہے جس میں وہ مادے افتراق کے اور ایک اجتماع کا ہوتا ہے۔ جیسے بیع استصناع اور امام کا اجارہ کہ یہ جہاں حاجت و تعامل جائز ہیں تو یہاں دونوں ہی مجتمع ہیں۔ ہدایہ میں ہے:

فأما الاستصناع فلتعارف الناس. (۳/۲۸۷)

نیز اسی میں ہے: والعمل جوازا بالاستصناع. (ص ۱۵، ج ۳) الاشباہ میں ہے: الحاجة تنزل منزلة الضرورة منها جواز الاستصناع للحاجة والعمل به لتعامل الناس مع ترکه قیاسا وما تعمله من مائها (ص ۱۱۵، قاعدة خامسة، الضرر یزال)

"حاجت ہو مگر تعامل نہ ہو" جیسے بیع دینار شرط کے ساتھ، دینار نقد کے ساتھ، دینار معین کے ساتھ اور احتیاج کے لیے استقراض بالربح وغیرہ کہ یہاں حاجت ہے تعامل نہیں ہے۔

"تعامل ہو مگر حاجت نہ ہو" جیسے [illegible] انعقاد، خیاط و صباغ کا اجیر ہونا۔ [illegible] عمل میاہ و شریف کا واضح ہو کہ جو دلیل مغیر حکم ہوگی وہ خاص حکم ہی ہو سکتی ہے۔ تنویر رضویہ میں ہے:

چھ باتیں ہیں جن کے سبب قول امام بدل جاتا ہے لہٰذا قول ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے وہ چھ باتیں یہ ہیں: ضرورت، دفع حرج، عرف، تعامل الخ (ص ۳۸۵، ج ۱)

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے اس عبارت میں تعامل کو مستقل مؤثر تسلیم کیا ہے، اس کی تاثیر کو حاجت کے ساتھ مقرون نہیں فرمایا۔ دفع حرج کو اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے حاجت کی جگہ لکھا ہے اور اس کی بھی تاثیر کو مقرون بالتعامل نہیں بتایا۔ غرض یہ کہ دونوں اپنی اپنی تاثیر میں دوسرے کے محتاج نہیں، ہاں دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے۔

یہ ایک اصولی گفتگو تھی، دوسرے مسئلہ ظلم میں جیسا کہ بیان ہوا تعامل مقرون بالحاجت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

جواب ۶ مدل عطو کے ساتھ جو اجارہ ہوتا ہے وہ دوامی ہوتا ہے، خواہ اس کی مدت مطلق رکھی گئی ہو، یا دوام کا ذکر وقت متعلق کیا گیا ہو۔ تعامل اسی کا ہے۔

جواب ۸ اوقاف کا اجارہ بھی بوجہ عرف و تعامل و بوجہ حاجت، دوامی طور پر جائز ہے البتہ اس کے لیے درج ذیل شرائط کی پابندی بھی لازمی ہے۔

(۱) یہ متعلق خود واقف یا متولی کرے، دوسرے کو اختیار نہیں۔ (۲) نیز لازم کہ وہ روپیہ خاص واقف کی منفعت معجلہ میں صرف ہو، نہ کہ واقف یا متولی یا کسی اور کے کام میں۔ (۳) نیز ضروری کہ واقف کو اس امداد مالی کی حاجت ہو، اگر واقف خود اپنی اس منفعت کو پورا کر سکتا ہو تو حاصل نہیں ہے۔ [illegible] الفتاوی الرضویہ ص ۳۶۴ ج ۶ و رسالہ [illegible] اہل العطو میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب ۹ پگڑی کی حیثیت طے کی نہیں کیوں کہ جو رائج تو احسان کو کہتے ہیں، اور یہ بلاشبہہ احسان نہیں، پھر اس کی حیثیت کیا ہے، بہت اس کے متعلق اپنی فہم قاصر کے مطابق اوپر گفتگو کے آخر میں کچھ روشنی ڈالنے کی کوشش کریں گے ان شاء اللہ العزیز۔

پگڑی کی نقل ضرور دیکھی ہے کہ پہلے پگڑی عمارت میں اضافہ کا نام تھا، اور اب خطیر رقم کا نام ہے مگر اس کے مقصود میں بظاہر کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے، کیوں کہ دونوں کا مقصود ابقائے اجارہ ہے، اس لیے حکم بہر حال دونوں شکلوں کا ایک رہے گا۔ خیر الرماتے ہیں الاعتبار فی العقود للمعانی لا لصور العقود میں معانی و مقاصد کا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

جواب ۱۰ کرایہ دار کی ضرورت (خواہ دکان، مکان) دوسرے کو کرایہ پر دینے سے اس کے لیے بھی حاجت متحقق ہے کہ اب یہ مواجر (مکان، دکان) کے قائم مقام ہوتا ہے، تو جس طرح سے مواجر کو حاجت متحقق ہے، بکس کے استثنا کے ساتھ وہی حاجت اس کے حق میں بھی ہے۔

نیز عموماً کرایہ دار دوسرے کو اسی مقصد یوں دیتا ہے کہ کسی بھی وجہ سے اصل مقام پر اس کو دکان کی حاجت نہیں ہوتی، اب اگر وہ دکان یوں ہی بند رکھے تو اسے نقصان ہوگا کہ ایک تو اس دکان سے آمدنی نہیں ہوگی، دوسرے ماہ بماہ کرایہ دینا پڑے گا، تیسرے [illegible] اس کی جگہ سے [illegible] ہو گئے اگر دوسری جگہ دکان لیتا ہے تو وہاں اسے پگڑی کے نام پر [illegible] اس لیے کرایہ دار کو بھی پگڑی لینے کی حاجت متحقق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب ۱۱ ہاں بظاہر ایسا ہی محسوس ہوتا ہے کہ پگڑی کا لین دین "تصرف دوام" کے معاوضہ کے طور پر ہوتا ہے، کیوں کہ پگڑی مستاجر سے انتفاع و تصرف کا حق تو نفس اجارہ کی وجہ سے اصالۃً ملتا ہے اور کرایہ دار کو ماہ بماہ اس کا کرایہ بھی دینا پڑتا ہے لہذا پگڑی اس انتفاع و تصرف کا معاوضہ نہ ہوگی، بلکہ تصرف کے بقا و دوام ہی کا معاوضہ ہو سکتی ہے۔

اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ پگڑی کو عام طور سے اصحاب قانون کرایہ کی رقم نہیں تسلیم کرتے وہ اسے کرایہ سے جدا دوسری رقم مانتے ہیں اس کا نام ان کے نزدیک پیشگی ہے۔ تو یوں بھی پگڑی حق ابقائے اجارہ و حق ابقائے تصرف کا معاوضہ قرار پا سکتی ہے جو حقوق ثابتہ موکدہ سے ہے، جس کی بیع بوجہ تعامل و بوجہ حاجت جائز ہے، یوں بھی اس سے دست برداری بھی فقہائے محققین کے نزدیک معاوضہ لے کر جائز ہے، لہذا پگڑی کی رقم لینا دینا جائز ہوا۔

اشکال قوی: - لیکن اس پر ایک قوی اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ "ابقاء اجارہ وابقاء تصرف" کا مطلب ہے "مکان، دکان سے دائمی انتفاع کا حق"۔ کرایہ "حق انتفاع" کا معاوضہ ہوتا ہے۔ یہی حق جب مالک نے معاوضہ لے کر دوسرے کے ہاتھ بیچ دیا، یا دوسرے کے لیے اس حق سے دست بردار ہو گیا تو اس کا مالک یہ نہ رہا، بلکہ وہ شخص اس کا مالک ہو گیا جس کے ہاتھ یہ حق بکا ہے، یا جس کے لیے یہ دست بردار ہوا ہے۔ تو پھر اس پر ماہ بماہ کرایہ، گو کم سہی، کیوں واجب ہوتا ہے، اور مالک مکان اُس حق کا کرایہ کیوں وصول کرتا ہے، جس کا یہ مالک نہیں؟

اور اگر یہ ماہانہ رقم واقعۃً کرایہ ہی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ پگڑی ابقاء تصرف واجارہ کا معاوضہ نہیں، گو وہ اسی معاوضہ تصرف کے قصد سے لی اور دی جاتی ہو، اور یہی متعارف بھی ہو۔ غرضیکہ پگڑی کو معاوضہ حق تصرف مانیے تو ماہانہ کرایہ سے اعتراض پڑتا ہے، اور ماہانہ رقم کو کرایہ مانیے تو پگڑی کے معاوضہ تصرف ہونے پر اعتراض پڑتا ہے!

اس اشکال کا میری نگاہ میں کوئی معقول حل نہیں ملا، یہ کہ:

* پگڑی کا لین دین بوجہ حاجت شرعیہ جو واقعۃً متحقق ہے۔ جائز قرار دیا جائے۔
* یا یہ مانا جائے کہ پگڑی کرایہ کے علاوہ کوئی دوسری رقم نہیں، بلکہ یہ مکان کا جزء کرایہ ہے جو پیشگی دیا جاتا ہے، اور جزء کرایہ ماہ بماہ حسب قرار داد دیا جاتا ہے۔

اور اس صورت کا جواز بھی تعامل وحاجت کی پشت پناہی کا محتاج ہے کیونکہ کرایہ یا تو پوری مدت منفعت کا ایک ساتھ مقرر ہوتا ہے جو معلوم ہوتا ہے، یا ماہ بماہ وغیرہ کے حساب سے مقرر ہوتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے۔ پگڑی کو جزء کرایہ قرار دیا جائے تو اس کی مدت معلوم ہونی چاہیے حالانکہ یہاں مجہول ہے، مگر یہ جہالت بوجہ تعامل گوارا کی جاتی ہے۔ ساتھ ہی اس کی حاجت بھی ہے اس لیے جائز و درست ہے۔

ویسے یہ توجیہات بھی تکلف سے خالی نہیں گو بجائے خود درست ہیں۔

اشکال قوی کا حل: - آج شب چہار شنبہ ۲۳ رمضان المبارک ۱۴۲۷ھ مطابق ۱۷ اکتوبر ۲۰۰۶ء کو پروف ریڈنگ کے دوران اس اشکال کا حل یہ سمجھ میں آیا کہ مکان، دکان وغیرہ املاک سے مالک کے بہت سے حقوق وابستہ ہوتے ہیں۔ مثلاً:

(۱) حق سکونت، (۲) حق بیع، (۳) حق ہبہ، (۴) حق صدقہ، (۵) حق وصیت، (۶) حق وقف، (۷) حق کفالہ، (۸) حق حوالہ، (۹) اور اس کی وفات کے بعد اس کے ورثہ کے لیے نسلاً بعد نسلٍ حق ارث (۱۰) وغیرہ۔

یعنی مالک اپنے مکان دکان میں رہ سکتا ہے۔ دوسرے کے ہاتھ اسے بیچ سکتا ہے، دوسرے کو ہبہ وصدقہ کر سکتا ہے۔ دوسرے کے لیے وصیت کر سکتا ہے۔ مسجد، مدرسہ وغیرہ دینی امور کے لیے وقف کر سکتا ہے۔ غرضیکہ تمام مالکانہ حقوق اسے حاصل ہوتے ہیں اور اس کی وفات کے بعد وہ اس کے وارثین کی میراث ہوتا ہے اور وہی اس کے حق دار ہوتے ہیں۔

ملک سے تعلق رکھنے والے یہ تمام حقوق فقہی اصطلاح کے مطابق حقوق ثابتہ مؤکدہ سے ہیں جنھیں صاحب حق بوجہ حاجت اور بوجہ عرف وتعامل بیچ سکتا ہے اور ان کا معاوضہ لے کر دوسرے کے حق میں بغیر ان وجوہ کے بھی دست بردار ہو سکتا ہے۔

اس نظریہ کو سامنے رکھ کر پگڑی کے معاملہ کا تجزیہ کرنے سے یہ انکشاف ہوتا ہے کہ اس معاملے میں دو طرح کے

معاہدے ہوتے ہیں۔ ایک معاہدۂ اجارہ، جس کے ذریعہ کرایہ دار کو دکان میں رہنے اور کاروبار کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اگر بات یہیں تک محدود رہتی تو اسے مدت مقررہ تک اس سے انتفاع کا حق ملتا رہتا۔

دوسرا معاہدۂ صلح یعنی حق اجارہ کے سوا دوسرے تمام حقوق سے کرایہ دار کے لیے باعوضہ دست برداری۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مالک دکان پگڑی کے نام پر "ہونے والے کرایہ دار" سے خطیر رقم وصول کرتا ہے اور اس کے بدلے اپنے حقوق مالکانہ مثل بیع، ہبہ، صدقہ، کفالہ، حوالہ، وصیت، وقف، یہاں تک کہ ورثہ کے حق میراث سے بھی دست بردار ہو جاتا ہے۔

اسے پگڑی کی خطیر رقم کے بدلے درج بالا حقوق ثابتہ مالکانہ کی بیع قرار دینا بھی بجا ہے کیوں کہ حقوق کی بیع کا عرف و تعامل ہو جائے یا اس کی حاجت ہو تو بیع جائز ہو جاتی ہے اور مسئلہ زیر بحث میں پگڑی والے علاقوں میں بیع حقوق کا عرف و تعامل بھی ہے اور ساتھ ہی اس کی حاجت بھی، مگر بیع ماننے میں اصل مذہب سے عدول لازم آتا ہے اس لیے مناسب یہ ہے کہ اسے اُن حقوق سے صلح باعوضہ تسلیم کیا جائے جو بغیر کسی شرعی حاجت اور عرف و تعامل کے بھی جائز ہے۔ اور بہر حال یہی وجہ ہے کہ کرایہ دار کو اس میں ایک حق کو چھوڑ کر دوسرے تمام مالکانہ حقوق حاصل ہوتے ہیں لہٰذا وہ اسے وقف بھی کر سکتا ہے۔ دوسروں کے لیے اس کی وصیت بھی کر سکتا ہے۔ اور جسے چاہے اسے ہبہ و صدقہ بھی کر سکتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی وفات کے بعد اس میں اس کی میراث کا قانون بھی جاری ہوگا اور یوں ہی نسلاً بعد نسلٍ جاری رہے گا۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ یہ حقوق کرایہ دار کو نفس اجارہ کی وجہ سے نہیں حاصل ہوئے، بلکہ پگڑی کے عوض اس کے حق میں مالک کی صلح و دست برداری کی وجہ سے حاصل ہوئے۔

یہاں سے یہ امر مترشح ہو کر سامنے آ گیا کہ مالک یا موجر کا اپنے کرایہ دار سے بدل خلو (پگڑی) لینا جائز ہے کیوں کہ یہ کوئی رشوت یا مال حرام نہیں ہے بلکہ حقوق ثابتہ مالکانہ کا معاوضہ ہے۔

تاہم بہتر یہ ہے کہ ارباب معاملہ کو شرعی معاملہ میں ترمیم و اصلاح کا مشورہ دیا جائے تاکہ یہ لین دین بلا تکلف روا ہو سکے مثلاً:

* فریقین کو پگڑی کی مقدار کی بھی رقم لینی دینی ہو، مثلاً پانچ لاکھ روپے، اسے پگڑی، یا پر تیم وغیرہ کے الفاظ کے بجائے کرایہ کے نام سے موسوم کریں اور اسے دل میں بھی کرایہ ہی مانیں، اور معاہدہ یوں کریں کہ مکان، دکان پر قبضہ کے دن کا کرایہ پانچ لاکھ روپے ہے اور اتنے لاکھوں کا ماہانہ کرایہ پانچ سو روپے ہے۔

* یا یوں طے کریں کہ زمین کا پیشگی کرایہ مثلاً پانچ لاکھ روپے ہے اور عمارت کا ماہانہ کرایہ پانچ سو روپے ہے، یا اس کے برعکس عمارت کا پیشگی کرایہ لے اور زمین کا ماہانہ۔

* یا مکان، دکان کی کوئی معمولی چیز مثلاً تالا، قفل، وغیرہ پانچ لاکھ روپے میں بیچ کر اس پر قبضہ دے دے اور کرایہ باہمی رضامندی سے مقرر کر لیں۔

* یا مکان، دکان کی کوئی قابل کرایہ چیز مثلاً قفل، تجوری، ڈسک، پنکھا، سیڑھی، وغیرہ کا کرایہ پانچ لاکھ روپے اور مکان و دکان کا کرایہ پانچ سو روپے مقرر کر لیں۔

یا اس طرح کے کچھ اور قابل عمل و آسان حیلے اختیار کریں۔ یا چاہیں تو اجارہ طویلہ کا مشروع و منصوص طریق اختیار کریں جس کی تشریح میرے مقالہ میں ہے۔

(ب)

جواب [۱] مالک کے حق ظلم کا مطلب ہے کرائے کی دکان، مکان کو واپس لینے کا حق، جب اس نے دائمی طور پر مکان، دکان کو اجارے پر دے دیا، تو اسے واپس لینے کا حق نہ رہا، ہاں اجارہ دائمی نہ ہوتا تو اسے حق ظلم تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۲] دوامی اجارے میں حق ابقاء تصرف کرایہ دار کی ملک ہے اور اس میں وراثت جاری ہوگی جیسا کہ ردالمحتار اور فتاوی رضویہ کے حوالے سے اصل مقالہ میں اس کا ثبوت فراہم کیا گیا ہے۔

علاوہ ازیں وارث کے لیے حق مرکوبہ کا بھی ہے جیسا کہ ردالمحتار میں ہے:

وأما بيع حط الإمام فواضح مما ذكره من عدم صحة بيعه، ولا ينافي ذلك أنه لو مات يورث عنه لأنه أجرة استحقها، ولا يلزم من الاستحقاق التملك، كما قالوا في الذمية بعد إحرازها بدار الإسلام فإنها حق تأكد بالإحراز ولا يحصل الملك فيها للغانمين إلا بعد القسمة والحق المتأكد يورث كحق الرهن والرد بالعيب بخلاف الضعيف كالشفعة و خيار الشرط كما في الفتح اه. (ص ۳۲، ۳۳ ج ۷، أوائل النوع مطلب في بيع الاستئجار، دار البشائر، مكة المكرمة) واللہ تعالیٰ اعلم۔

****

تنقیحی مقالہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لولیہ والصلاۃ علی نبیہ و علی آلہ و أصحابہ أجمعین

WWW.NAFSEISLAM.COM

- (الف) -

جواب [۱] حق ظلم حقوق مجردہ سے ہے۔ اور حقوق مجردہ کی بیع مطلقاً جائز ہے، البتہ حقوق مجردہ کی بیع اصل مذہب میں ناجائز ہے، ہاں عرف و تعامل اور عادت ناس کا تحقق جہاں ہو جائے وہاں بھی جواز کا حکم دیا جائے گا کہ اس کے عدم جواز کا حکم اپنے اطلاق پر نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم آگے ذکر کریں گے۔ اب ہم اس کی قدرے تفصیل کریں گے۔

حقوق کی دو قسمیں ہیں: (۱) حقوق ثابتہ (۲) حقوق مجردہ۔

حق ثابت - حق اپنی اصل کے اعتبار سے ثابت و مقرر ہو، محض رفع ضرر کے لیے اس کا ثبوت نہ ہو، اس کو حق ثابت بھی کہتے ہیں جیسے حق قصاص، ملک نکاح کا حق، حق مولیٰ، ولایت، حق رق۔

حق مجردہ - ثبوت حق صرف برضائے ضرر ہو نہ کہ اصالۃً اور ابتداءً کوئی ثبوت رہا ہو جیسے حق شفعہ، حق مرور، حق تسیل، حق ولی نکاح کا حق خیار، حق شرب، حق تعلی۔ (ماخوذ از فتاوی رضویہ مقسم ص ۱۵، ردالمحتار ج ۴ ص ۱۴)

حقوق مجردہ اور حقوق تابعہ کے درمیان فرق کچھ اس طرح ہے۔

★ حق تابعہ کی سابقہ حالت مصالحت کے بعد بدل جاتی ہے۔ اور حق مجرد کی سابقہ حالت مصالحت کے بعد نہیں بدلتی۔ جیسے حق شفعہ کہ اس میں مکان کا مشتری مصالحت کے پہلے بھی مکان کا مالک ہو جاتا ہے اور صلح کے بعد بھی۔ جب کہ قصاص میں صاحب حق کے لیے قاتل کا خون مباح ہوتا ہے مگر بعد صلح اس کا خون معصوم ہو جاتا ہے۔

★ حقوق تابعہ میں صاحب حق کا مصالحت کے بعد صرف معاوضہ کی بنا پر حق ساقط نہیں ہوتا بلکہ وہ طے شدہ مال کا حق دار ہوگا۔ جب کہ حق مجرد میں صلح کر لینے ہی سے اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے اور اسے کوئی مال بھی نہیں ملے گا، جیسے شفیع نے حق شفعہ دائر کیا پھر مشتری سے مال پر مصالحہ کر لی تو اب اسے مال بھی نہیں ملے گا، اور حق شفعہ سے بھی ہاتھ دھونا پڑے گا۔ بخلاف دیگر حقوق مجردہ کے کہ وہ مصالحت کے بعد بھی حق شفعہ میں ساقط ہو جاتا ہے اور حقوق تابعہ میں صاحب حق صلح کے بعد بھی حق پر قائم رہتا ہے۔ اس کا حق ساقط نہ ہوگا۔

حقوق کے (ان دونوں قسموں کے ساتھ) تعاملی احکام یہ ہیں۔

حقوق مجردہ	حقوق تابعہ
۱۔ عوض لینا جائز نہیں۔	۱۔ عوض لینا جائز ہوگا۔
۲۔ یہ تا قابل تملیک ہیں۔	۲۔ ان کی تملیک درست ہے۔
۳۔ اتلاف پر ضمان واجب نہ ہوگا۔	۳۔ اتلاف پر ضمان واجب ہوگا۔

فقہی جزئیات کے مطالعہ سے یہ روشن تر ہے کہ عدم جواز کے قائلین اکثریت میں اور یہی اصل مذہب بھی ہے۔ پھر ایسے فقہائے کرام کی تعداد بھی کم نہیں ہے جنھوں نے عرف، تعامل اور حاجت ناس کی بنا پر جواز کا حکم لگایا ہے۔ چنانچہ خاتم المحققین علامہ شامی کرتے ہیں [illegible]

مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ نے کیا ہی حسین انداز میں اس کی توضیح فرمائی ہے

"مسئلہ اعتیاض عن الوظائف میں ہر چند علما کو اختلاف ہے اور یہ بحث معرکہ آرا رہی ہے مگر مرضی و مختار بعامہ قبول و اختیار بعدول صحت و [illegible] اور [illegible] اور [illegible] ان شاء اللہ تعالیٰ (ص ۲۰ ج ۲) پڑھ لیں تو دوسرا پلہ بھی بہت قوی اور گراں ہے۔ اھ" (ص ۲۰ ج ۲)

روشن یہ ہوا کہ حقوق مجردہ میں (جس کی نظیر اعتیاض عن الوظائف ہے) اصل مذہب تو یہی ہے کہ عوض لینا ناجائز ہے، لیکن جمہور فقہائے کرام نے عرف و تعامل اور حاجت ناس کا اعتبار کر کے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے اور اس کی اجازت درست قرار دی ہے۔ کیوں کہ شرع ان کا اعتبار کرتی ہے۔ چنانچہ ان کی وجہ سے بہت سے احکام میں تخصیص بلکہ تغییر بھی ہو جاتی ہے۔

فقہ کے مسلمہ اصول ہیں۔

★ الضرورات تبیح المحظورات ★ الحاجة تنزل منزلة الضرورة

★ علامہ ابن نجیم مصری نے الاشباہ والنظائر میں فرمایا:

اعلم أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً

"رسالہ جوال اعلوتین الحلو" کے مطالعہ سے یہ روشن و عیاں ہے کہ خلو اور دوامی اجارہ باطل و ناجائز ہے، چنانچہ بدل خلو جائز نہیں۔ خلو اور دوامی اجارہ کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ وہ حقوق مجردہ سے ہے، جس میں عوض لینا اصل مذہب کے اعتبار سے جائز نہیں ہوتا۔ پھر اس کی متعدد نظیریں پیش کی گئی ہیں اور ان کو جمہ اجلہ فقہائے کرام نے اپنے اپنے عہد میں ناجائز قرار دیا ہے، ان میں چند کے نام یہ ہے:

شیخ الاسلام مقدسی، علامہ حسن شرنبلالی، علامہ محمد آفندی، علامہ زیرک زادہ، علامہ خیر الدین رملی، علامہ سید احمد حموی، خود مجدد اعظم امام احمد رضا۔

پھر ان اقوال عدم جواز کے باوجود عرف و تعامل و حاجت ناس کی بنیاد پر جائز کہنے والے اجلہ فقہائے کرام کی بھی تعداد بڑی ہے۔

★ علامہ زین الدین بن نجیم مصری الاشباہ والنظائر میں، اور یہ بھی کہ حق خلو کو کرایہ دار کا حق بتایا۔

★ مالکی المذہب علامہ صالح الدین التتائی نے برمائے عرف جواز خلو جائیداد کا حکم فرمایا۔ (حاشیہ سید حموی علی الاشباہ)

★ علامہ عبد الرحمن آفندی حنفی دمشقی نے عرف سے ضرورت داعیہ اور مدت مدید کی عادت جاریہ کو مدار حکم جواز ظہرایا۔

★ شیخ تقی الدین بن معروف زاہد علیہ الرحمہ پھر علامہ ابو السعود نے جواز کا موقف اختیار فرمایا۔

تو ان علمائے کرام نے موقف جواز اختیار فرمایا ہے ان کے نزدیک مدار حکم یا تو عرف ہے یا ضرورت داعیہ یا مدت مدید کی عادت جاریہ اور تعارف و تعامل۔

مگر یہ امر تسلیم شدہ ہے کہ حق خلو ان تمام فقہائے کرام کے نزدیک حقوق مجردہ سے ہے، ورنہ اس کے جواز کے لیے عرف و تعامل اور ضرورت کا سہارا نہ لیا جاتا۔

پھر ان متعدد علمائے کرام کی متعدد آراء میں جنہوں نے جواز کا حکم دیا ہے ان کا مستند ہونا اور پھر ایک دوسرے سے کتنے ہی اجلہ علمائے کرام کا اس کی طرف میلان رکھنا، ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہوگا، اور مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ کا ارشاد گرامی ہے، لوگ کہتے ہیں حق آ رہا ہے علم کہتے ہیں۔ (حدائق بخشش ص ۶۳)

مندرجہ بالا اقوال سے یہ بات واضح ہو گئی کہ خلو حقوق مجردہ سے ہے اور اب ایک بدل خلو کے ساتھ اس کے جواز کے لیے عرف و تعامل ناس اور ضرورت داعیہ کی بنیاد پر ہی جواز کا حکم ہوگا۔ مگر اب خلو اور دوامی اجارہ میں تبدیلی آ چکی ہے، اس لیے اس میں عرف و تعامل زیر غور ہے۔

اس کے لیے ماخذ و مراجع کے طور پر جو مراجع متعین ہوتے ہیں ان میں دار الافتاؤں میں ملک کے طول و عرض سے آنے والے سوالات ہیں جن میں ان کے سلسلے میں حکم دریافت کیے گئے ہوں اور جدید ترقی یافتہ ذرائع نشر و ابلاغ سے حاصل شدہ اطلاعات بھی ہیں جو ہمارے علم و خبر میں اضافہ کے سبب ہیں۔ کچھ برسوں میں اس نوعیت کے مقدمات کی کثرت آئے دن کچہری پولیس اور انتظامیہ کی زیادتی اور ان کی جارحیت کے واقعات سے بھی صرف نظر نہیں کیا جا سکتا، نیز سوال نامہ میں صورت حال کی وکالت کی گئی اور اہل دنیا کا حال و عمل بتایا گیا۔ جس سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ آج زمانے میں وہ معاشرتی اور تمدنی زندگی کا لازمی جز بنتا جا رہا ہے یہاں تک کہ علمائے اسلام کی ممانعتوں کے باوجود یہ بلائے بے درماں

پورے معاشرہ کو محیط ہوتی جارہی ہے۔

قانون نے بھی صرف نظر سے کام لیا پھر گاڑی کا اثر و رسوخ دیکھ کر ۱۹۷۰ء میں اس کے سامنے گھٹنے ٹیک دیے اور ناچار اجازت دے دی، اور اب یہ حال ہوا کہ تقریباً ساری دنیا کا اس پر عمل درآمد شروع ہو چکا اور آخر میں معاملہ اس حال کو پہنچا کہ آج اگر منسوخی کا حکم جاری کر دیا جائے تو کروڑوں انسانوں کی معیشتیں اور تجارتیں دم زدن میں تباہ و برباد ہو کر رہ جائیں اور لوگوں کو کہیں سر چھپانے کی جگہ نہ ملے، اس سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ وہ یہ ہیں کہ حکم منسوخی پر:

❓ کروڑوں انسانوں کی معیشتیں تباہ ہو جائیں گی ❓ لوگ فاقے کے شکار ہو جائیں گے ❓ کروڑوں انسان بے گھر ہو جائیں گے ❓ انہیں سر چھپانے کی جگہ نہ ملے گی ❓ قانون بھی مدد نہ کر سکے گا ❓ حرج عظیم اور سخت مشقت سے دوچار ہوں گے۔

سوال نامہ میں درج "علماء کرام" کی مرضی سے جن امور کا اظہار کیا گیا ہے ان میں یہ ہے کہ:

❓ دوائی اجارہ بنیادی ضرورت بن چکا ہے ❓ ساری دنیا میں اس پر عمل ہے ❓ دوائی اجارہ کی منسوخی میں کروڑوں انسان سخت ضرر و حرج کا شکار ہوں گے۔

ان تین مطالب نے ہمارے لیے تین عوامل فراہم کیے جن کی بنیادوں پر آج بھی جواز کا حکم ہونا چاہیے۔

۱- عرف و تعامل ۲- ضرورت (عمومی) ۳- حاجت عامہ۔

عرف و تعامل :- ظاہر ہوا کہ خلو اور دوائی اجارہ پر ساری دنیا میں عمل جاری ہے حالاں کہ حکم ثابت کرنے کے لیے کوئی ضرورت نہیں کہ وہ عرف تمام جہان کے مسلمانوں کو محیط و شامل ہو۔ تحریر الاصول امام ابن الہمام و بحر الرائق و رد المحتار میں ہے العامل ھو الاکثر [illegible]

الاشباہ و النظائر میں [illegible] یعنی اتنا کافی ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کثیر شواہد بالخصوص اور نظائر و کر کرنے کے بعد ارشاد فرماتے ہیں:

"بالجملہ الحمد للہ تعالیٰ بداکل تاظہر واضح ہوا کہ علمائے کرام جس عرف عام کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر قاضی ہے اور نص اس سے متروک [illegible] بکثرت رائج ہو۔ نہ عرف قدیم زمان رسالت علیہ افضل الصلوٰۃ والتحیۃ نہ عرف محیط جمیع عباد اللہ تام بلاد، نہ عرف عام سواد اعظم کہ اولین بالاجماع اور کالشمس علی التحقیق اور کالید و جمیع مقدم علی النص ہیں، نہ زمان مشائخ متاخرین کی طرف مقابل منہ واقع و لنفس الامر ان کو گواہ، نہ راہ فروغ ان پر مستقیم، نہ کلام ان پر حاکم، بلکہ عرف خاص کہ صرف وہ ایک شہر کے لوگوں کا تعارف ہو، نہ مذہب ارجح میں صالح تخصیص نص و ترک قیاس نہیں"۔ (فتاویٰ رضویہ ص ۱۴۳، ج ۸)

چنانچہ خلو (دوائی اجارہ) بربنائے تحقق تعامل و عرف جائز ہوگا۔

ضرورت و حاجت :- ہم اولاً ضرورت و حاجت کے درمیان فرق ظاہر کریں، پھر اس کے متعلق امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

پانچ چیزیں ہیں جن کے حفظ کو اقامت شرائع طلب ہے۔ دین، عقل، نسب، نفس، مال۔ اب اگر فعل ان میں کسی

کا موقوف علیہ ہے کہ بے اس کے فوت ہو یا قریب فوت ہو، تو یہ مرتبہ ضرورت ہے۔ جیسے دین کے لیے تعلیم ایمانیات و فرائض عین، اور اگر توقف نہیں مگر ترک میں لحوق مشقت وضرر وحرج ہے، تو حاجت جیسے معیشت کے لیے چراغ کہ موقوف علیہ نہیں۔ ابتدائے زمانہ رسالت علی صاحبہا افضل الصلوٰۃ والتحیۃ میں ان مبارک مقدس کاشانوں میں چراغ نہ ہوتا، ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: البیوت یومئذ لیس فیھا مصابیح. رواہ الشیخان. مگر عامہ کے لیے گھر میں بالکل روشنی نہ ہونا ضرور باعث مشقت وحرج ہے۔ (فتاوی رضویہ دہم نصف آخر ص ۱۹۹)

دوامی اجارہ میں ضرورت کا تحقق تو نہیں معلوم ہوتا، اور اگر وہ ہوتی، اصل دوم کافی ہوتی، یعنی الضرورات تبیح المحظورات۔ وہ فرماتے ہیں:

اب مواضع ضرورت کا استثنا تو بدیہی، جس کے لیے اصل دوم کافی اور اس کی فروع معروف ومشہور اور استقصاے بعید وعجور۔ (ایضا)

مگر اس میں حاجت کا تحقق ضرور ہے کہ گزر چکا کہ اگر انھیں منسوخ کر دیا جائے تو کروڑوں انسان اپنی تمدنی ومعاشرتی زندگی میں بے گھر و بے تجارت ہو کر سخت مشقت وحرج میں مبتلا ہوں گے۔ مشقت وحرج میں اس ابتلاے تقسیم کی وجہ سے بر بناے حاجت دوامی اجارہ ضرور جائز ہونا چاہیے۔ پھر بدل خلو جواسی کا لازمہ ہے اس کا جواز یوں ہی ثابت ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ضرورت وحاجت اور عرف وتعامل، ان تین اصول میں سے دو اصل کو مدار حکم ضرور قرار دیا جا سکتا ہے۔ رہا ضرورت کا معاملہ تو الاشباہ والنظائر کی روشنی میں کہ "الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت أو خاصۃ ولھذا جوزت الإجارۃ علی خلاف القیاس للحاجۃ" تو پھر اس سے بھی رخصت کا حصول ہو سکتا ہے۔ ھذا ما ظھر لي والعلم أمانۃ في أعناق العلماء واللہ أعلم بالصواب.

****

تنقیحی مقالہ - ۳ ـــ از: مولانا آل مصطفیٰ مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو

باسمہ تعالیٰ وتقدس

WWW.NAFSEISLAM.COM

(الف)

جواب (۱) "حق خلو" (حق ابقاے اجارہ) حقوق مجردہ سے ہے، یا حقوق ثابتہ موکدہ سے؟ دکان ومکان کی پگڑی کے مسئلہ میں یہ بحث بنیادی واساسی ہے، اگر یہ طے ہو جاتا ہے تو مسئلہ دائرہ کے حل میں بڑی حد تک آسانی پیدا ہو جائے گی۔ اس لیے اس مسئلہ کا قدرے تفصیل سے جائزہ لیں گے۔ ذیل میں پہلے ہم دونوں قسم کے حقوق کا مختصر تعارف پیش کر رہے ہیں، جس سے اس بات کا بخوبی اندازہ ہو جائے گا کہ حق موکد اور حق مجرد کی حقیقت کیا ہے، ان دونوں کے درمیان جو جوہری فرق کیا ہے اور یہ کہ "حق خلو" کا تعلق کس نوع کے حق سے ہے۔

حق خلو کا مطلب: - "حق خلو" حق ابقاے اجارہ کا نام ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ شئی (مکان، دکان، زمین) ہمیشہ صاحب حق کے قبضہ میں رہے، اگر وہ حق خلو کے متعلق کا مالک ہے۔ تو اس کی وجہ سے وہ بیت تصرف کا پورا

پورا حق رکھے، اگر مستاجر ہے تو شئی مستاجر ہمیشہ کرایہ دار کے قبضہ میں رہے اور اس کی وفات کے بعد نسلاً بعد نسلٍ اس کی اولاد وارث ہوں۔

حق مجرد: — وہ حق جو محل میں ثابت و مستقر نہ ہو بلکہ محض دفع ضرر کے طور پر ہو، بالفاظ دیگر مصالحت کے بعد متعلق حق کا حکم سابق نہ بدلے، جیسے حق شفعہ، حق قسم زوجہ، حق خیار تخییر فی النکاح، حق مرور، حق شرب، حق تعلی۔

حق موکد: — وہ حق جو اصالۃً ثابت و مستقر فی المحل ہو۔ بالفاظ دیگر مصالحت کے بعد متعلق حق کا حکم سابق بدل جائے، جیسے حق قصاص، حق نکاح، حق رق، جس کی مختصر توضیح یہ ہے کہ کسی حق کا محض دفع ضرر کے لیے ہونا اور حق پر صلح کے بعد متعلق حق کے حکم سابق کا نہ بدلنا حق مجرد ہونے کی علامت ہے۔ مذکورہ چیزیں "حق مجرد" کے عناصر ہیں۔ مثلاً حق شفعہ کو لیجیے۔ پڑوس کا مکان فروخت ہو رہا ہو تو اس مکان کا پڑوسی شرعاً حق شفعہ رکھتا ہے، اس کی وجہ سے پڑوسی اجنبی کے ہاتھوں مالک مکان کی خرید و فروخت پر رکاوٹ پیدا کرنے کا حق رکھتا ہے۔ حالانکہ بظاہر پڑوسی کو اس میں رکاوٹ ڈالنے کا کیا حق؟ ہر مالک اپنی ملک میں جائز تصرف کا پورا پورا حق رکھتا ہے۔ کسی غیر کو اس میں رکاوٹ اور مداخلت کا کوئی اختیار نہیں ہونا چاہیے، لیکن چوں کہ مکان کا یہ خریدار پڑوسی کے لیے ضرر کا باعث بن سکتا ہے، اس لیے شریعت طاہرہ نے اس ضرر کو دور کرنے کے لیے پڑوسی کو شرعاً یہ حق عطا فرمایا کہ وہ اجنبی سے طے کیے گئے معاملہ کو ختم کرا کے اسی طے شدہ دام پر مکان خرید لے، اگر یہ شخص اعتیاض عن الحق کے طور پر خریدار سے کچھ مال لے کر اجنبی کے ہاتھ مکان کی فروختگی پر راضی ہو جائے تو ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ شفیع کا حق شفعہ بھی جاتا رہے گا اور اسے عوض میں کچھ مال بھی نہ ملے گا۔ ہدایہ میں ہے:

وان صالح من شفعته على عوض بطلت شفعته ولا رد العوض، لأن حق الشفعة ليس بحق مقرر في المحل بل هو مجرد حق التملك ولا يصح الاعتياض عنه. (ص ۶۰، ج ۴)

وجہ یہ ہے کہ یہ حق شفیع کو بہ بنائے ضرر ملا تھا اور جب وہ مال کے عوض صلح پر راضی ہو گیا تو ظاہر ہو گیا کہ اسے ضرر نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس صلح سے اس شئی کے حکم سابق میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہوئی کیوں کہ مکان کا خریدار صلح سے پیشتر بھی مکان کا مالک تھا، اور صلح کے بعد بھی مکان کا مالک وہی رہا۔ حق شفعہ کی نظیر "خیار تخییر" ہے، شوہر نے اپنی بیوی کو یہ اختیار دے دیا کہ تم اپنے آپ کو طلاق دے کر نکاح کے بندھن سے آزاد کر سکتی ہو، یہ حق بھی دفع ضرر کے طور پر ہے، اگر عورت اپنے اس حق کے بدلے شوہر سے مال لینے پر رضامند ہو جائے، تو حکم یہی ہوگا کہ اس کا خیار باطل ہو گیا، اور اسے عوض میں کچھ بھی مال نہ ملے گا۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی متعلق حق کی سابقہ حالت نہیں بدلتی، کیوں کہ شوہر عورت کے حصۂ بضعہ کا مالک اس اختیار سے پہلے بھی تھا، اور اس حق پر صلح کے بعد بھی بدستور مالک ہی رہا، جس طرح حصۂ بضعہ پر ولایت تصرف کا حق صلح سے پیشتر تھا، اسی طرح صلح کے بعد بھی اسے ولایت تصرف کا حق حاصل رہا۔ لہٰذا شرعاً یہ حق، حق مجرد، حق غیر موکد، حق غیر مستقر کہلائے گا۔

اور اگر حق پر مصالحت کے بعد متعلق کا حکم سابق بدل جائے تو وہ حق، حق موکد و مستقر کہلائے گا، جیسے حق قصاص، کہ شرعاً قاتل کی جان مقتول کے وارثین کے لیے مباح ہے، لیکن اگر وارثین مقتول اور قاتل کے مابین صلح ہو جائے، اور وارثین کچھ مال لے کر قاتل کو معاف کر دیں تو یہ درست ہے، اور وارثین مقتول مال کے حق دار ہوں گے، اور قاتل مباح الدم

سے معصوم الدم ہو جائے گا۔ چوں کہ یہ حق اصالۃً محل میں ثابت ہے اور اس صلح سے متعلق حق کی حالت بدل جاتی ہے اس لیے یہ شرعاً حق موکدہ و مقرر کہلائے گا۔ ہدایہ میں ہے: بل هو مجرد حق التملك فلا يصح الاعتياض عنه ..... بخلاف القصاص، لأنه حق مقرر، و بخلاف الطلاق والعتاق لأنه اعتياض عن ملك في المحل. (ص ۶۰۰، ج ۴)

مذکورۃ الصدر تصریحات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جو حق محل سے متعلق ہو کر اس میں ثابت و مقرر نہ ہو بلکہ وہ حق تملک ہو جو محض دفع ضرر و دفع نقصان کے لیے ملا ہو وہ حق مجرد ہے، اور اگر اصالۃً محل میں مقرر و ثابت ہو تو حق موکد ہے۔ ان دونوں حقوق کے درمیان فرق کی واضح فقہی علامت دونوں کے احکام میں اختلاف بھی ہے۔ ہمارے فقہائے کرام ارشاد فرماتے ہیں حق مجرد نا قابل تملک ہے اور اس پر صلح میں [illegible] یوں ہی اس کی بیع بھی ناجائز، اس کے اتلاف پر ضمان واجب نہیں۔ درمختار میں ہے

قال في الهداية: الحقوق المجردة لا تحتمل التمليك ولا يجوز الصلح عنها. أقول: و كذا لا تضمن بالاتلاف. (ص ۱۲۰، ج ۴)

اسی میں امام سرخسی سے ہے الاعتياض عن مجرد الحق باطل. (ص ۱۲۰، ج ۴) فتح القدیر میں ہے

بيع الحقوق المجردة لا يجوز كالتسليط و حق المرور الخ. (ص ۲۲۲، ج ۶)

جب کہ حق موکد کے احکام اس سے مختلف ہیں، حق موکد قابل تملک ہوتا ہے، اس کا عوض لینا جائز ہے، اس کے تلف کرنے کی صورت میں ضمان واجب ہوتا ہے۔ علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں:

إذا ثبت حقا موكدا ..... فإنه يلحق بثبوت حقيقة الملك في حق الضمان كحق المرتهن. (رد المحتار ص ۱۲۰، ج ۴)

واضح رہے کہ یہ احکام ایک [illegible] ہیں کہ جہاں ایک کا ثبوت ہوگا وہاں دوسرے احکام بھی پائے جائیں گے مثلاً کوئی حق قابل تملک ہے تو اس پر عوض لینا درست ہوگا، اتلاف پر ضمان بھی واجب ہوگا، یوں ہی جو حق نا قابل تملک ہوگا، اس کا عوض لینا اور اس کی بیع [illegible] ہوگی، اتلاف پر ضمان واجب نہ ہوگا، حق مجرد کے متعلق سے یہ بات [illegible] جس کی قدرے تفصیل اوپر گذر چکی۔ حقوق کی وراثت میں حق مجرد شامل ہوگا یا نہیں؟ علامہ برہان الدین مرغینانی رقم فرماتے ہیں: و إذا مات بطلت شفعته. لیکن حق قصاص وغیرہ حقوق موکدہ میں وراثت جاری ہوتی ہے۔

حق خلو حق موکد ہے :- فقہائے امت کے ارشادات کے تناظر میں غور کیا جائے کہ آیا حق خلو (حق ابقاء اجارہ) کے اندر حق موکد کے عناصر پائے جاتے ہیں، یا حق مجرد کے؟

مذکورہ بالا سطور میں غور و فکر کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ محل میں حق کے مقرر و ثابت ہونے کی تین بنیادی علامتیں ہیں۔

(۱) صلح یا بیع کے بعد متعلق حق کے حکم سابق کا بدل جانا (کما مر عن صاحب العنایۃ)

(۲) اجانب محل سے دستبردار ہو کر محل کے اندر دائمی تصرف کا حاصل ہونا (کما مر عن صاحب الکفایۃ)

(۳) حق میں تملیک، اجارہ اور وراثت وغیرہ کا صحیح ہونا (کما سیجیء آنفاً عن صاحب الأشباہ والنظائر)

حقیقت یہ ہے کہ حق متقرر، حق موکد کی مذکورہ تینوں علامتیں اور نشانیاں حق خلو کے اندر پائی جاتی ہیں۔

پہلی صورت: جہاں تک صلح یا بیع کے بعد حکم کے متعلق حق کے بدلنے کی بات ہے، تو یہ امر حق خلو کے اندر بلا شبہ پایا جاتا ہے۔ کیوں کہ متعلق حق مثلاً مکان یا دکان یا زمین (مثلی مستاجر) ہے۔ اگر مالک مکان، مکان یا دکان کو اجارہ پر دے، اور ساتھ ہی حق خلو پر مال کے عوض صلح کرے خواہ نقد روپے لے کر یا زمین میں عمارت ہو اگر یا عمارت میں کچھ زائد تعمیر کر کے، تو ظاہر ہے کہ متعلق حق (مکان یا دکان) کے احکام بدل جائیں گے کیوں کہ حق خلو پر مال کے عوض صلح سے پیشتر مالک کو اپنے مکان و دکان پر ولایت تصرف کا پورا پورا حق حاصل تھا، وہ اسے ہبہ کر سکتا تھا، دوسرے کو مالک بنا سکتا تھا، عاریت میں دے سکتا تھا، بیع کر سکتا تھا، لیکن جوں ہی مالک مال کے عوض اپنے اس حق سے دست بردار ہوا، یہ احکام یکسر بدل گئے، اب نہ تو وہ اس مکان و دکان کو فروخت کر سکتا ہے، نہ ہبہ کر سکتا ہے، نہ کسی دوسرے کے ہاتھ اجارہ یا عاریت میں دے سکتا ہے۔ یعنی متعلق حق کا حکم سابق بدل گیا جس طرح حق قصاص میں قاتل کی جان صلح کے بعد مباح الدم سے معصوم الدم ہو کر بدل جاتی ہے۔ اور اگر مالک نے پہلے متعینہ مدت کے لیے اجارہ پر دیا تھا، بعد میں مال کے عوض حق خلو سے دست بردار ہوا تو بھی متعلق حق کا حکم سابق بدل گیا کہ اجارہ کی متعینہ مدت کے بعد مالک کو اس مکان یا دکان (مثلی مستاجر) میں ولایت تصرف کا پورا پورا حق حاصل ہے۔ اس متعینہ مدت کے بعد مالک اس مکان (مثلی مستاجر) کو فروخت کر سکتا ہے، ہبہ کر سکتا ہے، اجارہ پر دے سکتا ہے۔ لیکن جہاں اس نے مدت اجارہ کے درمیان اپنے حق خلو پر صلح کر لی، اب اس متعینہ مدت کے بعد نہ تو وہ اس مکان کو فروخت کر سکتا ہے، نہ ہبہ کر سکتا ہے، نہ کسی دوسرے کو اجارہ یا عاریت میں دے سکتا ہے۔ گویا اب وہ ہمیشہ کے لیے بے دخل ہو کر رہ گیا، یوں ہی حق خلو حاصل کرنے سے پیشتر مستاجر نہ تو اس زمین مستاجر و مکان مستاجر کو مسجد بنا کر وقف کر سکتا تھا، نہ ہی دوسرے کو اجارہ پر دے سکتا تھا، ہمیشہ کے لیے اپنا ولایت تصرف قائم رکھ سکتا تھا، لیکن جب اس نے حق خلو حاصل کر لیا خواہ نقد روپے لے کر یا مالک کی زمین میں عمارت بنا کر یا مالک کی عمارت میں اضافہ کر کے، تو اب یہ ساری چیزیں اس کے لیے مباح ہو گئیں۔ ہماری ان باتوں کی تائید مجدد اعظم امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کے ایک فتوی سے بھی ہوتی ہے جو انھوں نے دوائی زمین میں مسجد وقف کرنے کے جواز پر تحریر فرمایا ہے۔ وہ رقم فرماتے ہیں:

"بلاشبہ جائز ہے [illegible] مگر جب اس کا اجارہ دوائی ہو تو مالک کی طرف سے یہ اندیشہ بھی نہیں، یہاں تک کہ علما نے دوائی اجارے کی زمین میں مسجد بنانے کی اجازت دی اور اس میں وقف صحیح مانا۔ اسی بنا پر کہ وہ ہمیشہ رہے گی تو تابید حاصل ہے۔ رد المحتار میں ہے: قال فی الاسعاف: و ذکر الخصاف ان وقف حوانیت الأسواق بجوز اھ۔ (فتاوی رضویہ ص ۱۰۰، ۱۰۱، ج ۶)

اس سے اشارۃً ظاہر ہوا کہ حق خلو حق موکد ہے۔

دوسری صورت: یوں ہی دوسری صورت فعل سے محل اقامت فعل کے سلسلے میں محل پر ولایت تصرف کا حاصل ہونا بھی حق خلو میں پایا جاتا ہے۔ کیوں کہ مالک نے اگرچہ ابھی ان افعال کو انجام نہیں دیا ہے، جو حق خلو کی بنا پر اسے حاصل ہیں۔ مثلاً ابھی اس نے زمین و عمارت کو اجارہ پر دیا، نہ کسی کو مالک بنایا، نہ ہبہ کیا، لیکن ان افعال کے اقامت

۲۹۶
مجلہ مجلس شرعی - جلد ۲ ۔ ۔ ۔

المحتار ص ۳۰، ج ۴)

ظاہر ہے کہ حق خلو (حق ابقاء اجارہ) اور حق تصرف، مال کی رائج وعرفی تعریف اور ظاہر الروایہ کے مطابق مال نہیں، مال ہونے کے لیے عین، جوہر، جثہ وغیرہ مادی اشیا میں سے ہونا لازمی ہے، اور حقوق غیر عینی وغیر مادی چیزیں ہیں، تو ظاہر الروایہ کے مطابق ان کی بیع بھی ناجائز ہوگی۔ فقہائے حقوق کی بیع پر صراحتاً ناجائز ہونے کا حکم عائد کیا ہے، ردالمحتار میں ہے: إن بيع الحق لا يجوز. اسی میں ہے: في العناية عن الخانية عن الفقيه أبي الليث: بيع الحقوق بالاعراف لا يجوز. تنہا حق کی بیع جائز نہیں، البتہ اگر اس کی بیع میں عرف وتعامل ہو، اور عادات بھی متقاضی ہو تو ان کی بیع جائز ہوگی۔

حقوق سے باہمی رضامندی سے دست برداری: رہا یہ مسئلہ کہ حق مجرد کا تعلق ہے اس سے باہمی رضامندی سے دست برداری جائز نہیں، ردالمحتار امام زیلعی سے ہے: الاعتياض عن مجرد الحق باطل.

اسی میں ہے: قال في البدائع: الحقوق المجردة لا تحتمل التمليك ولا يجوز الصلح عنها. (أيضا)

الاشباہ والنظائر میں ہے: الحقوق المجردة لا يجوز الاعتياض عنها.

ہاں اگر حق متعلق بہ مال ہو تو اس سے باہمی رضامندی سے دست برداری جائز ہے، کہ یہ حق محل میں اضافہ ثابت ومستقر ہوتا ہے، اور صاحب حق محل کا مالک ہوتا ہے، اس لیے فقہا نے اس کے عوض مال لے کر دست بردار ہونے کو جائز قرار دیا ہے، مثلاً حق قصاص حق متعلق بہ مال ہے، مقتول کے وارثین کے لیے جائز ہے کہ قاتل سے کچھ روپے لے لیں اور اس سے قصاص نہ لیں۔ ہدایہ میں ہے: والصلح يصح عن جناية العمد والخطأ. اسی میں ہے: يصح الاعتياض عن القصاص. (ص ۱۷، ج ۴)

اسی طرح حق نکاح میں [illegible] طلاق دینے پر راضی ہو جائے تو یہ جائز ہے۔

حق رق بھی حق متعلق بہ مال ہے، اگر آقا غلام سے مال لے کر اس حق سے دست بردار ہونے میں راضی ہو جائے تو جائز ہے اور ان تمام صورتوں [illegible]

WWW.NAFSEISLAM.COM

الجواب [۲] [illegible] کس قسم کی عادت ہے؟ اس کے لیے پہلے ہم اختصار کے ساتھ عرف وعادت کے دائرہ مفہوم اور دائرہ اثر کی توضیح وتشریح کرتے ہیں۔

عرف: - علامہ شامی علیہ الرحمہ نے عرف کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: العرف ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطبائع السليمة بالقبول "(رسائل ابن عابدین، ص ۱۱۲)

عرف عملی کی تعریف ان الفاظ میں کی جاتی ہے: هو ما اعتاده الناس من أفعال.

عرف کی دو قسمیں ہیں: (۱) عرف عام (۲) عرف خاص۔

عرف عام: - جو بلاد کثیرہ کے عوام وخواص میں بکثرت رائج ہو: هو ما تعارفه أكثر الناس في جميع البلدان.

عرف خاص: - وہ ایک شہر کے لوگوں کا تعارف یا عمل ہو۔ (فتاوی رضویہ، ج ۸)

عرف خاص اور تعامل بعض ناس کا تحقق تو یقینی ہے، لیکن آج کے زمانے میں عرف عام کا تحقق بھی سمجھ میں آتا ہے۔ جیسا کہ سوال نامہ میں اس کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا گیا ہے۔

"دوامی اجارہ آج کے زمانے میں بڑے شہروں اور ترقی پذیر صنعتی قصبوں میں انسان کی بنیادی ضرورت بن چکا ہے۔ اگر آج یہ اجارے منسوخ کردیے جائیں تو کروڑوں بلکہ اربوں، کھربوں انسان سخت حرج وضرر کا شکار ہوں گے، اور بے شمار انسانوں کی معیشتیں اور تجارتیں دم زدن میں تباہ وبرباد ہو کر رہ جائیں"

اس پس منظر میں بلاشبہ حاجت کا تحقق ہے، کیوں کہ حاجت کا مفہوم یہ ہے کہ جو کسی چیز کا موقوف علیہ تو نہ ہو، لیکن اس کے بغیر ضرر، حرج، مشقت لاحق ہو۔ "غمز العیون" میں علامہ حموی نے امام ابن ہمام سے نقل فرمایا ہے:

الحاجة: كالجائع لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون فيه جهد و مشقة. (الأشباه والنظائر ص ۱٤۱)

المختصر شہروں اور ترقی پذیر قصبوں میں عرف وتعامل اور حاجت متحقق ہے۔

حاجت مستاجر اور مؤاجر دونوں کو ہے، مستاجر کی حاجت یہ ہے کہ وہ اگر مکان کرایہ پر نہ لے تو نہ وہ سکونت اختیار کر سکے گا اور نہ ہی اپنا کاروبار چلا سکے گا، جو اس کے لیے باعث حرج ومشقت ہے، یوں ہی مواجر اگر مکان ودکان کرایہ پر نہ دے تو اس کی آمدنی کا ذریعہ مسدود ہو جائے گا، جو اس کے لیے باعث حرج ہے۔

جہاں تک مستاجر کی بات ہے تو اس کے لیے حاجت کا تحقق ظاہر ہے، لیکن مواجر کے لیے عام حالات میں حاجت کا تحقق محل نظر ہے۔ البتہ بعض حالات میں تحقق ہے، مثلاً وہ شخص جو اپنی معیشت کے سدھار کے لیے مکان کو کرایہ پر دے، اس کے لیے تو حاجت متحقق ہے لیکن ایسا مواجر جس کی یہ کیفیت نہ ہو اور اس کی آمدنی کے دوسرے ذرائع مستحکم ہوں، تو اس کے لیے حاجت متحقق نہیں، لیکن چوں کہ ایسی صورت میں مستاجر کی حاجت مؤاجر کے عمل اجارہ کے بغیر پوری نہیں ہو سکتی، اس لیے گو کہ عام حالات میں مواجر کو حاجت نہیں، مگر اس کا عمل اجارہ موقوف علیہ ہونے کی وجہ سے اجارہ مذکورہ کے جواز پر منفی اثر نہیں ڈال سکتا، پھر یہ حکم جواز کے بعد ہر فرد خاص میں حاجت کا تحقق ضروری نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۳] منصوص فی الشرع کی دو صورتیں ہیں (۱) منصوص فی القرآن والحدیث (۲) منصوص فی المذہب۔ حقوق کی بیع کے منصوص ہونے کی پہلی شکل نظر فقیر سے نہیں گزری، حقوق کی بیع کا مسئلہ منصوص فی المذہب ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [٤] بدل خلو لینے پر جب عرف وتعامل اور حاجت متحقق ہے، تو مؤاجر کو بدل خلو لینا جائز ہونا چاہیے، جیسا کہ جواب نمبر (۱) کے ضمن میں فتاویٰ رضویہ کی عبارت گزری جس سے اطلاق جواز کا اشارہ ملتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [٥] پیشگی رقم کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ بطور سیکورٹی مؤاجر کے پاس جمع رہے، جب کرایہ دار مکان یا دکان مالک کے حوالے کردے یا طے شدہ کرایہ ادا کرتا رہے اور مالک کو اطمینان ہو جائے، پھر وہ رقم اسے واپس کردے۔ یہ صورت رہن (زر ضمانت) کی ہے۔ درمختار میں ہے:

لأن الرهن: هو جعل شيء مالي أي جعله محبوسًا بحق يمكن استيفاء ه أي أخذه منه كلًا أو بعضا كالدين حقيقة أو حكمًا كالأعيان المضمونة بالمثل أو القيمة. (ص ۳۰۷، ج ٥)

اور دراہم ودنانیر کا رہن جائز، ہدایہ میں ہے: یجوز رهن الدراهم والدنانير والمكيل والموزون لأنه يتحقق الاستيفاء منه فكان محلًا للرهن. (ص ۵۱۵، ج ۴)

لیکن یہ اسی صورت میں جائز ہوگا، جب کہ مکان ودکان کے بدلے نہ ہو بلکہ طے شدہ کرایہ کے بدلے اطمینان کے لیے ہو، ورنہ جائز نہ ہوگا، کیوں کہ شئ مستاجر کرایہ دار کے پاس امانت ہوتی ہے اور امانت کے لیے رہن رکھنا باطل وناجائز ہے۔ فتاوی قاضی خاں میں ہے: لا يجوز الرهن بالأعيان التي هي أمانة كالودائع والعواري.

اگر واجب ہونے والے کرایہ کے اطمینان کے لیے ہو، تو گو کہ یہ رہن جائز ہے مگر اس رقم سے مالک مکان کو نفع اٹھانے کی اجازت نہیں۔ ہدایہ میں ہے:

وليس للمرتهن أن ينتفع بالرهن، لا باستخدام ولا سكنى ولا لبس إلا بإذن له المالك لأنه له حق الحبس دون الانتفاع. اھ (ص ۵۰۶، ج ۴، کتاب الرهن)

اسی طرح یہ پیشگی رقم قرض بھی ہے، کہ یہ رقم ایک مثلی چیز ہے، کرایہ دار مالک کو دے کر اسی کے مثل واپس کرنے کا معاہدہ اور عقد کرتا ہے، لہذا اس کو قرض بھی کہہ سکتے ہیں، لیکن چوں کہ قرض میں کوئی میعاد مقرر نہیں ہوتی، اس لیے کرایہ دار کو شرعاً یہ حق حاصل رہے گا کہ وہ جب چاہے مالک سے اپنی رقم واپس لے لے۔ بہر حال خلاصہ یہ کہ پیشگی رقم من وجہ رہن اور من وجہ قرض ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔

الجواب [۶] تعامل کے موثر ہونے کے لیے اس کا بلا واسطہ حاجت سے مقرون ہونا ضروری نہیں، ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ کسی پر تعامل ہو مگر وہ حاجت سے مقرون نہ ہو، گو کہ تعامل کی وجہ سے دیے جانے والے حکم کی تہ میں حاجت عموماً کارفرما ہوتی ہے۔ ذیل کے جزئیات سے اس بات پر روشنی پڑتی ہے۔

☆ ردالمحتار میں ہے:

قال المصنف في المنح: لما جرى التعامل في زماننا في البلاد الرومية في وقف الدراهم والدنانير دخلت تحت قول محمد المفتى به في وقف كل منقول فيه تعامل كما لا يخفى وقد أفتى مولانا صاحب البحر بجواز وقفها ولم يحك خلافًا اھ. ولا شك في كونها من المنقول فحيث جرى فيها تعامل دخلت تحت قول محمد.

امام محمد علیہ الرحمہ نے تعامل کی بنا پر دراہم ودنانیر کے وقف کو جائز قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ دراہم ودنانیر کے وقف میں واقف کو کون سی حاجت ہے؟ ایسا نہیں ہے کہ اگر دراہم ودنانیر کا وقف کرنے والا وقف نہ کرے تو وہ حرج ومشقت میں پڑ جائے، اس سے ظاہر ہے کہ تعامل کی تاثیر کے لیے تعامل کا بلا واسطہ مقرون بالحاجت ہونا ضروری نہیں ہے۔ البتہ وہ بالواسطہ حاجت سے مقرون ہوتا ہے، کیوں کہ اگر تعامل کا اعتبار نہ کیا جائے اور دراہم ودنانیر کے وقف کو غیر صحیح قرار دیا جائے، تو لاکھوں بلکہ کروڑوں کی مالیت کو عدم صحت وقف کی بنا پر واقفین کو واپس کرنا ہوگا، جو یقیناً باعث حرج ومشقت ہے، تو بطلان وقف کی صورت میں پائی جانے والی حرج ومشقت کے واسطے سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ تعامل کی تاثیر مقرون بالحاجت ہے، کیوں کہ ان اشیائے منقولہ کے اوقاف کی عدم صحت کے حکم لگانے میں حرج ومشقت ہے۔

☆ مندرجہ ذیل جزئیہ کے بیان سے پیشتر یہ واضح رہے کہ تعامل، عرف عملی، عادت ناس، یہ تینوں قریب المعنی ہیں اور باب احکام میں ان تینوں کی حیثیت تقریباً یکساں ہے۔ تعامل وعادت ناس کی دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ بلا واسطہ

مقرون بالحاجت ہو جیسا کہ دلیل کے جزئیہ سے ظاہر ہے۔ بحر الرائق میں امام ابو بکر فضلی سے منقول ہے:

استحسن فيه التعامل الناس فانهم تعاملوا بيع ثمار الكرم هذه الصفة و انهم في ذلك عادة ظاهرة و في نزع الناس عن عاداتهم حرج

اس میں عادت ناس کی وجہ سے انگور کے پھلوں کی بیع اور ایسے باغ کے پھل جس کا کچھ حصہ نکلا ہو اور کچھ حصہ نہ نکلا ہو، کی بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے، اور اس تعامل ناس میں دفع حرج کا سہارا لیا ہے۔ ان جزئیات کے تناظر میں اس بات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ تعامل کی تاثیر کا مقرون بالحاجت ہونا لازم و ضروری نہیں، کہیں مقرون بالحاجت ہوگی، جیسے بحر الرائق والے جزئیہ میں، اور کہیں نہ ہوگی جیسے ہم نے وقف کے مسئلہ میں، البتہ بالواسطہ تعامل کی تاثیر ضرور مقرون بالحاجت ہوتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب ۷ مدت مطلقہ کے اجارہ کے تعامل میں تو کوئی شبہ ہی نہیں، عام ممالک اسلامیہ و غیر اسلامیہ کے شہروں، قصبوں اور دیہاتوں میں مدت مطلقہ کے ساتھ اجارہ رائج چلا آرہا ہے، اسی طرح ذاکی اجارہ کا تعامل اگرچہ اس قدر عام و شائع نہیں، تاہم فی زمانا تعامل کا تحقق متعین دلیل نہیں۔ كما لا يخفى على من له اطلاع على أحوال الناس۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب ۸ اوقاف کی زمین، مکان، دکان کو پگڑی لے کر کرایہ پر دینا چند شرطوں کے ساتھ جائز ہے جیسا کہ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

اگر خود واقف نہ ہو تو شرط ہے کہ (۱) یہ عقد خود واقف یا متولی کرے دوسرے کو اختیار نہیں۔ (۲) پیز از زر کہ وہ روپیہ خاص وقف کی منفعت سمجھ کر صرف ہو نہ کہ واقف یا متولی یا کسی اور کے کام میں۔ (۳) پیز ضروری کہ واقف کو اس امداد مالی کی حاجت ہو، اگر واقف خود اپنی منفعت کو لینا کرسکتے ہے عمل ہے۔ (ص ۳۶۳، ج ۶، رسالہ وال الصلوتین الحلو)

اگر ان شرائط میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی گئی تو حق عقد کے ساتھ واقف کی جانب سے کوئی اجارہ پر دینا جائز نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب ۹ [illegible] ہے، جو مجموع کی ایک شکل ہے۔ پگڑی کی شکل بدل جانے سے حکم بدل سکتا ہے، اس کے لیے بدلی ہوئی شکلوں کی اہمیت دیکھی جائے گی، اگر کوئی بنیادی تبدیلی ہے جب تو حکم میں بھی تبدیلی ہوگی ورنہ نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب ۱۰ کرایہ دار دوسرے کو بھی مستاجر کرایہ پر دے تو اس صورت میں بھی حاجت متحقق ہوگی اور بھی نہیں، لیکن حاجت کے عدم تحقق کی صورت میں حکم جواز پر کوئی منفی اثر نہ پڑے گا۔ جس طرح مدت مطلقہ کے اجارہ کو فقہا نے حاجت و ضرورت کی بنا پر جائز قرار دیا ہے۔ تو اگر کسی شخص کے پاس مکان یا دکان ہو اور اسے کرایہ پر دینے کی اسے اصلا حاجت نہ ہو، جب بھی شرعا اس کے لیے روا ہے کہ وہ اپنے مکان یا دکان کو کرایہ پر دے، کیوں کہ عمومی حاجت کے نتیجے میں دیے جانے والے حکم کے لیے ہر فرد خاص کے لیے حاجت کا تحقق ضروری نہیں۔ لہذا اگر مذکورہ بالا صورت میں حاجت متحقق نہ بھی ہو تو کرایہ دار دوسرے کو بھی مستاجر کرایہ پر دے سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(ب)

الجواب ۱ یہ داری دوام کا معاوضہ ہے، بلفظہ دیگر حق ابقاء اجارہ کا عوض ہے، مالک کو اپنی دکان، مکان و جائداد میں حق خلو حاصل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب ۲ حق ابقاء اجارہ کو کرایہ دار کی ملک نہیں مگر اس میں وراثت جاری ہوگی، علامہ حموی فرماتے ہیں: (۱) مات شخص و له وارث شرعي يستحق خلو حانوت مورثه عملا بعرف ما عليه الناس. (حموی علی الاشباہ ص ۱۶۲) یہ دکان رہن ہے نعم يفتى به في ما دعت إليه الحاجة الخ. والله تعالىٰ أعلم

تنقیحی مقالہ - ۴

(از مفتی محمد شعیب علی زیدی مصباحی
استاذ دار العلوم امجدیہ کراچی پاکستان، ماہنامہ پیغام کراچی)

(الف)

الجواب ۱ حق خلو حقوق ثابتہ مؤکدہ سے ہے، کہ ثابتہ مؤکدہ کی جملہ خصوصیات و علامات اس میں موجود ہیں، مثلاً سلک۔ رہ گئی یہ بات کہ حقوق کی بیع کیا ہے؟ تو اس مسئلہ میں واضح ہے کہ ظاہر الروایہ کے اعتبار سے حقوق کی بیع ناجائز ہے، لیکن عرف و تعامل کی وجہ سے اس کی بیع بھی جائز ہوگی۔ حقوق ثابتہ مؤکدہ سے یا معاوضہ دست برداری اصل مذہب کے اعتبار سے جائز ہو رہے ہیں جیسا کہ فتاویٰ شامی جلد رابع کے جزئیات سے ظاہر ہے۔

الجواب ۲ عرف و تعامل وجہ جائز کا محل ہے۔ عرف و تعامل اس لیے کہ جملہ الناس کا اس پر عمل ہے اور عام شہروں میں اس کا رواج ہے۔ حاجت اس لیے کہ ترک میں کوئی مشقت و ضرر لازم ہے۔ اور یہ حاجت مؤاجر و مستاجر دونوں کو ہے، مستاجر کو اس لیے کہ ترک میں کاروبار متاثر ہوتا ہے۔ زندگی خطرے میں پڑتی ہے۔ مؤاجر کو اس لیے کہ طویل اجارہ کے لیے نہ دے تو [illegible] نظر آتی ہے، البتہ یہ ضرر [illegible]

الجواب ۳ حقوق کی بیع کو منصوص فی الشرع ہونا چاہیے۔

الجواب ۴ بدل خلو مواجر کو لینا جائز ہے، بیع حقوق کے طور پر بھی یا حقوق سے یا معاوضہ دست برداری کے طور پر بھی، جیسا کہ اوپر کے جواب سے واضح ہے۔

الجواب ۵ پگڑی رقم من وجہ قرض ہے اور من وجہ رہن ہے، اس لیے کہ وہ مقصود سے اس کی مشابہت ہے، قرض اس لیے کہ تصرف و انتفاع جائز ہے۔ رہن اس لیے کہ حق مالی کے عوض ایک میعاد تک روکے رکھنا جائز ہے۔

الجواب ۶ تعامل کی تاثیر مقرون بالحاجت نہیں ہے کہ تنہا تعامل بھی مخصص و مغیر حکم ہے، فقہ میں اس کے بہت سے شواہد ہیں جس کی قدرے تفصیل الفتی والدرر میں ہے۔

الجواب ۷ تعامل ناس دونوں طرح کا ہے، کبھی مدت معتد کے لیے اجارہ ہوتا ہے اور کبھی دائمی اجارہ کی شرط پر

معاملہ ہوتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اجارہ موجر و مستاجر کے ورثہ میں منتقل ہوتا رہے گا، موت سے بھی وہ فسخ نہیں ہوگا۔

الجواب ۵ اوقاف کی تمام صورتوں کے اجارہ کا وہی حکم ہے جو غیر اوقاف کا ہے جیسا کہ اوپر کے جوابات میں مذکور ہوا، البتہ بعض شرطوں کا لحاظ کرنا پڑے گا، مثلاً یہ حق واقف یا متولی کو ہے، دوسرا شخص واقف کی صفت معجر میں صرف ہو، واقف و متولی اپنے کام میں صرف نہ کریں وغیرہ (الاشباہ و مشمولہ سوال نامہ)

الجواب ۶ پگڑی کی حیثیت تبرع کی نہیں ہے، اس لیے کہ پگڑی ایک خاص مقصد کے لیے دی جاتی ہے، مثلاً حق ابقاء اجارہ، اور اس رقم کا واپس کرانا یہ دار کے لیے ضروری ہوتا ہے، جو مفہوم تبرع کے خلاف ہے۔ کما لا یخفی۔

الجواب ۷ عادت بنانے والوں کی تحقیق کے ترک میں مشقت داخل ہے۔

الجواب ۸ پگڑی دوام کا مقتضی ہے۔

(ب)

الجواب ۱ مالک کے لیے حق فسخ حاصل ہے، جیسا کہ اوپر کے جواب سے واضح ہے۔

الجواب ۲ حق ابقاء میں وراثت جاری ہوگی جیسا کہ مروج ہے۔

(نتیجہ)

۱- حق فسخ حق موکد ہے۔ ۲- بدل خلو لینا جائز ہے۔

۳- پگڑی رقم ثمن و بیع قرض ثمن و بیع رہن ہے۔ ھذا ما ظھر لی والعلم عند ربی۔

●●●●●●●●

تنقیحی مقالہ - ۵

از: مولانا محمد نعیم صدیقی صاحب شریف مبارک پور، اعظم گڑھ

(الف)

الجواب ۱ حق خلو حقوق ثابتہ سے ہے، مجرد سے نہیں۔

الجواب ۲ [illegible]

الجواب ۳ [illegible]

الجواب ۴ مؤجر کو بدل خلو لینا بقاء حاجت شرعیہ جائز ہے۔

الجواب ۵ پگڑی رقم یعنی زر حفاظت ثمن و بیع قرض ہے اور ثمن و بیع رہن۔

الجواب ۶ تعامل کی تاثیر مقرون بالحاجات نہیں، ہر ایک اپنے اپنے محل میں مستقل مؤثر ہے۔

الجواب ۷ یہ اجارہ دوامی ہوتا ہے خواہ وقت عقد دوام کا ذکر کیا گیا ہو یا مطلق رکھا گیا ہو۔

الجواب ۸ اوقاف کا اجارہ متعامل اور حاجات کی وجہ سے جائز ہے، البتہ اس میں ان تمام شرطوں کا لحاظ ضروری ہے جو علی حضرت قدس سرہ کے رسالہ مبارکہ "جوال العطا" میں ہے۔

الجواب ۹ پگڑی کی حیثیت تبرع کی نہیں بلکہ بظاہر حق ابقاء اجارہ کی معلوم ہوتی ہے۔ پگڑی کی شکل بدلنے سے حقیقت نہیں بدلی، اس لیے اس کا حکم بھی نہ بدلے گا۔

الجواب ۱۵ کرایہ دار دوسرے کو دکان، مکان کرایہ پر دے تو اس کے لیے بھی حاجت متحقق ہے۔

الجواب ۱۶ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ پگڑی معاملۂ دوام کا معاوضہ ہے۔

(ب)

الجواب ۱ دائمی اجارے میں مالک کے لیے حق ظلم باقی نہیں رہ جاتا ہے، ساقط ہو جاتا ہے۔

الجواب ۲ حق ابقاء تصرف کرایہ دار کی ملکیت ہے، اس میں وراثت جاری ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

تنقیحی مقالہ ۲ — از مفتی محمد امین قادری، استاذ دار العلوم ربانیہ، بانده

(الف)

جواب ۱ تمام مقالات و کتب کی تحقیق و تتبع کے بعد خلاصۂ جواب یہ سمجھ آتا ہے کہ اگر کہ پہلے مجرد ہے مانا ہے، مگر عرف کی تبدیلی کی بنا پر، اب حق علم حقوق موکدہ بن جاتا ہے۔

حقوق خواہ مجرد ہوں یا بالتزام موکدہ، روایت اصول و ظاہر الروایہ کی بیع جائز نہیں ہے۔ لأنها ليست بمال وهو ركن البيع عند الحنفية بخلاف المذاهب الثلاثة. البتہ باہمی رضامندی سے دوامی حقوق موکدہ سے بطور اصل مذہب بیع جائز ہے، لیکن مجرد سے وہ بھی نہیں۔ والدلائل كلها مذكورة بالبسط في المقالات. لیکن بوجہ عرف و تعامل اور حاجت ناس بغیر ظاہر الروایہ پر عمل کرتے ہوئے حقوق موکدہ کی بیع، یوں ہی ہر وہ حق جس کی بیع و شراء کا رواج ہو جائے، اگر نص کی مخالفت نہ ہو تو بعض علماء ان اقسام کی بیع کو جائز سمجھتے ہیں۔ كما في الكتب والمقالات

جواب ۲ جہاں تک اس عاجز نے تحقیقات و معلومات فراہم کی ہے، وہ یہ کہ پگڑی اور اس کے لازم دوامی اجارہ پر بلا شبہ لوگوں کا عرف و تعامل ہو چکا ہے، اس کا انکار نہیں کرے گا، کوئی منصف اہل زمانہ۔

اور حاجت کا بھی تحقق ہے، کیوں کہ اگر آج یہ اجارہ ناجائز و حرام قرار دے دیا جائے اور شرعاً منسوخ ہو جائے تو بلا شبہ لاکھوں انسان فقر و فاقہ و مشقت میں مبتلا ہو جائیں گے اور بے شمار لوگوں کی تجارتیں معیشتیں یک لخت ختم ہو جائیں گی، ان کا نقصان ہوگا اور [illegible] تجارت کے لیے دکان و مکان کو موقوف علیہ بھی تسلیم کیا جائے پھر بھی ان کے بغیر ضرر و حرج، مشقت و دشواری اور تنگی واقع ہوتی ہے۔ اور خدا ان فقہ و شریعت پر بالکل عیاں ہے کہ یہی منزل فقر کی اصطلاح میں حاجت کہلاتی ہے۔

حاجت مواجر و مستاجر کا ذکر: بظاہر حاجت تو صرف مستاجر کو نظر آرہی ہے، کہ بدل علم دے بغیر دکان و مکان کا ملنا انہیں کے لیے حرج و دشواری کا باعث ہے، مگر بنظر تحقیق و تدقیق دیکھا جائے تو مواجر کے لیے بھی حاجت ہے، کیوں کہ کرایہ دار اگر کسی دکان میں چند سال رہ جائے اور اس کا کاروبار چل پڑے تو وہ دکان نہیں خالی کرنا چاہتا کیوں کہ اس میں اس کا نقصان ہے، ادھر کرایہ داری کے قانون سرکاری کے تحت بھی مالک علاوہ مخصوص حالات کے اپنا مکان و دکان نہیں خالی کرا سکتا ہے، اور اگر دکان وغیرہ کو کرایہ پر نہیں دیتا ہے تو اس کی دیمکیں دکانیں اور مکانات بے کار پڑے رہ جائیں اور لاکھوں کی املاک بے فائدہ ہو جائیں گی۔ ان تمام حالات سے نجات پانے کے لیے وہ ایک خطیر

رقم اس تصور سے وصول کر لیتا ہے کہ مکان وغیرہ کی مالیت کا وافر حصہ نکل آئے، ورنہ پوری ملکیت رہتے ہوئے نہ رہنے کی منزل میں ہو جائے گی، اور ایسی صورت میں مؤاجر کو ضرر و نقصان، حرج و دشواری ہوگی، اس لیے اس کو بھی حاجت ہے۔

جواب [۳] فقیر راقم الحروف کی تنقیح و تفتیش اور دانست کے مطابق حقوق کی بیع منصوص فی الشرع نہیں ہے۔ بالجملة فالمسألة ظنية والنظائر متشابهة وللبحث فيها مجال. (رد المحتار ص ۱۶، ج ۴)

جواب [۴] جائز ہے، کما ھو التحقیق ولکن بصور مذکورة في الکتب والمقالات.

جواب [۵] پگڑی کی رقم (زرِ خلوت) قرض محض ہے، کما بین في تنقیحات الفتوی، اور یہ اجارہ بشرط قرض ہے۔

جواب [۶] تعامل کی تاثیر کے لیے مقرون بالعادت ہونا لازم و ضروری نہیں ہے، مگر مسئلہ کلاث جنہا میں یہ شرط تعامل مقرون بالعادت ہے۔

جواب [۷] تعامل دونوں کا ہے، مگر مدت متعارفہ کا اجارہ کی مسماۃ کی ادائیگی ہوتا ہے۔

جواب [۸] جائز ہے، لکن بشروط مذکورة في التنقیح المرصوبا و بعض بیانات مذکورة في المقالات.

جواب [۹] پگڑی حق خلو کا ثمن یا معاوضہ کی حیثیت رکھتی ہے تخریج نہیں ہے، بل لا حجر في التفریع (ھدایہ ص ۷۶، ج ۳) جب کہ یہاں معاملہ یہ ہے کہ کرایہ داری کے لیے مستاجر کو دیا جاتا ہے، چوں کہ وہ ضرورت مند ہوتا ہے، اس لیے بادل ناخواستہ مالک کی شرط کو پورا کرتا ہے، ایسی صورت میں وہ تخریج نہیں ہو سکتی۔ البتہ پگڑی کی مثل بدلنے سے حکم ضرور بدل جائے گا، کما أوضح في المقالات والبحث.

جواب [۱۰] مستاجر اگر اس حد سے فی مستاجر دوسرے کو کرایہ پر دے رہا ہے کہ اب وہاں خود اس کا کاروبار چلنا بند ہو گیا ہے اور چلنے کی فی الحال کوئی امید بھی نہیں نظر آ رہی ہے، ظاہر ہے ان حالات میں کرایہ خود بخود قلیل ہی کیوں نہ ہو، بہر حال مالک مکان و دکان کو دینا ہی پڑے گا، تو ایک طرف دکان بند ہے، اس کا کرایہ بھی لگا ہوا ہے، دوسری طرف مالک کو بلا وجہ کرایہ بھی ادا کرتا پڑ رہا ہے۔

اب اس کے سامنے دو راستے ہیں یا تو مکان و دکان مالک ہی کو واپس کر دے یا کسی دوسرے کو کرایہ پر دے دے۔ اگر مالک کو ہی واپس کرتا ہے تو کسی مستاجر سابق اس کے قبضہ سے نکل جانے کی بنا پر مالک پر لازم نہیں کہ اسی مستاجر کو دوبارہ اس کی ضرورت پر دے [illegible] کر سکتا ہے، اپنے کام میں بھی لا سکتا ہے اور [illegible] کرایہ پر بھی دے سکتا ہے، اپنے کام میں لانے کی صورت میں [illegible] پڑیں گے۔

لہٰذا ان حالات کے پیش نظر اس بندوبست کے ضرر باطن کے اعتبار سے مستاجر کے لیے بھی حاجت کا تحقق ہو جائے گا اور اگر حالات ایسے نہیں ہیں تو حاجت متحقق نہ ہوگی۔

جواب [۱۱] نہیں، پگڑی دوام کا معاوضہ نہیں ہے، بلکہ حق ابقا یا حق تصرف کا عوض ہے، یا کچھ اور ہے (کما بین لأن اللزوم لیس حقا لأحد ولا مالا و موجودا في المحال و بیع مالیس عند الإنسان لا یصح و کذا معاوضته).

(ب)

جواب [۱] مالک کے لیے حق خلو اس وقت حاصل نہیں ہوگا، جب مستاجر سے مدت اجارہ متعین ہو، الا بعذر عذر، اگر جب مدت اجارہ متعین نہ ہو یا متعینہ مدت ختم ہو گئی ہو تو مالک کو حق خلو (کرایہ دار سے کرایہ کی چیز خالی کرا لینے

کا حق) حاصل ہوگا۔ فإنه حق لمالكه۔ (فتاوی رضویہ ص ۳۶۰، ج ۶)

جواب ۲ اس مسئلہ کی وضاحت سے قبل یہ جاننا چاہیے کہ وراثت کسے کہتے ہیں اور کن چیزوں میں وراثت جاری ہوتی ہے، فقہائے کرام نے وراثت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: والإرث في الشرع انتقال مال الغير إلى الغير على سبيل الخلافة كذا في خزانة المفتين. (فتاوی عالمگیری ص ۴۰۲، ج ۶)

اس تعریف سے دو چیزیں واضح طور پر معلوم ہوئیں۔ اول یہ کہ وراثت میں ایک شئی ایک کی طرف سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ وراثت مال میں ہوتی ہے۔

لہذا وراثت کے لیے مال اور انتقال کا تحقق ضروری ہے۔ جو چیز مال نہ ہو اور انتقال کی اہلیت نہ رکھتی ہو، اس میں وراثت کا تحقق دشوار ہے۔ اس تعریف سے معلوم ہوا کہ [illegible] يكون في المال الموجود عند الموت. (الفقه الإسلامي ص ۷۶۲، ج ۸)

اس تعریف کا مقتضیٰ تو یہ ہے کہ حقوق میں عموماً وراثت جاری نہ ہو، کیوں کہ فقہائے احناف کے نزدیک نہ وہ مال ہیں، نہ قابل انتقال ہیں۔

مگر ہمارے سامنے بعض ایسی علامات پیدا ہو جاتی ہیں کہ بعض حقوق میں وراثت کا ثبوت نص سے ہے، مثلاً حق ولا اور حق قصاص وغیرہ۔

حق ولا کے متعلق حدیث شریف میں ہے: فإنما الولاء لمن أعتق. (بخاری شریف ص ۱۰۰۰، ج ۲) اسی طرح ایک جگہ ہے: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ورث ولاء لمن ورث المال. (جامع ترمذی ص ۳۳۲، ج ۲)

ان حدیثوں سے ثابت ہوا کہ حقوق میں وراثت جاری ہوتی ہے۔

اب یا تو حقوق کو مال تسلیم کر کے وراثت کی تعریف صادق آنے دیا جائے کہ بعض حقوق ایسے بھی ہوتے ہیں، جو مال نہ ہونے کے باوجود مال کے حکم میں ہیں اور قابل توریث ہیں، اگر ان کو مال تسلیم کر لیا جائے، كما عند المذاهب الثلاثة و عند بعض متأخري الأحناف لأن الحقوق منعة وهي مال عندهم كما في كتبهم تو مسئلہ واضح ہے اور اگر حقوق کو مال نہ مانا جائے كما هو عند المحققين تو مسئلہ توجیہ ہو جائے گا جس سے چھٹکارہ کے لیے بہر حال [illegible]

فقیر کے نزدیک اس مسئلہ کا حل یوں نکل آئے گا کہ وہ حقوق جو مؤکدہ اور ثابتہ ہیں۔ ان میں سے بعض میں وراثت ثابت ہوگی اور حق قصاص و حق ولا انہیں حقوق سے ہیں لہذا ان میں بھی وراثت کا تحقق ہوگا۔

بہر حال حقوق کو مال تسلیم کیا جائے یا نہ تسلیم کیا جائے والی بات تو ثابت شدہ ہے کہ حقوق میں وراثت جاری ہوتی ہے اب حق ولا میں وراثت جاری ہوگی کہ نہیں اس سلسلہ میں اس بچگانہ دلیل کی فہم ناقص یہی کہہ رہی ہے کہ حق ولا حق ظہور کا ہے اور حق ظہور مؤکدہ ثابتہ میں سے ہے لہذا اس میں بھی وراثت جاری ہوگی۔ و فائدة الخلو أنه كالملك فجري عليه أحكامه من بيع و إجارة إلى قوله و يرث. (الأشباه و النظائر ص ۱۶۴) والله تعالى أعلم بالصواب و علمه أتم وأحكم. هذا ما ظهر لي لئن كان حقا فمن الرحمن المستعان و إن كان باطلا فمني و من الشيطان.

●●●●●●●●

تنقیحی مقالہ ۷ ۔ از : مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، استاذ جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، بیکی باغ، بنارس

(الف)

الجواب ۱ حق خلو حقوق عامہ سے ہے، اور اس کی بیع، یوں ہی اس سے یا معاوضہ دست برداری عرف اور عادت ناس کی وجہ سے جائز ہے۔ ردالمحتار میں ہے

الفتوى مشايخنا في هذا الزمان على صحته بناء لاضطرار الناس إلى ذلك، و من القواعد الكلية إذا ضاق الأمر اتسع حكمه فيندرج تحتها أمثال ما ذكرنا كما لا يخفى. والله تعالى أعلم. (ص ۳۵، ج ۹)

اور یہ مانہ تو علامہ شامی کے بھی زمانہ ہے، جس میں حاجت کا تحقق بدرجہ اتم حاصل ہے۔

علامہ شامی علیہ الرحمہ دوسری جگہ یوں رقم طراز ہیں: ولكن لا يخفى أن يقتضي باعتبار العرف مطلقا سواء من أن يفتح باب القياس عليه في كثير من المستحدثات والمتجددات.

نعم يقتضي به فيما دعت إليه الحاجة و جرت به في المدة المديدة العادة، و تعارفه الأعيان بلا نكير كالخلو المتعارف في الحوانيت ..... فيقتضي بجواز ذلك قياسا على بيع الوفاء الذي تعارفه المتأخرون احتيالا عن الربا. (رد المحتار ص ۱۷، ج ۵)

الجواب ۲ عرف و تعامل، یوں ہی حاجت کا بھی تحقق ہے۔ مستاجر کے لیے حاجت کا تحقق تو ظاہر ہے، اور موجر کے لیے حاجت کبھی ہے۔ البتہ عرف و تعامل ضرور پایا جاتا ہے۔ جس کی وجہ سے موجر کو مکان یا دکان کرایہ پر دینا جائز ہوگا، اور فقہی جزئیات میں اس کی نظیریں ملتی ہیں، کہ ایک طرف سے حاجت اور دوسری طرف سے عرف و تعامل پائے جانے کی صورت میں جواز کا حکم دیا گیا ہے جیسا کہ علامہ شامی کی عبارت

نعم يقتضي به فيما دعت إليه الحاجة و جرت به في المدة المديدة العادة، و تعارفه الأعيان بلا نكير.

الجواب ۳ تحقق کی تائید مخصوص کی اشرح میں بلکہ مخصوص کی علت ہے۔

الجواب ۴ [illegible]

الجواب ۵ [illegible]

الجواب ۶ [illegible] حاجت ایک مستقل سبب ہے۔ کبھی صرف عرف و تعامل کے پائے جانے کی وجہ سے حکم میں تخفیف ہو جاتی ہے، حالاں کہ وہاں حاجت کا تحقق نہیں ہوتا، چنانچہ منقولی اشیا کا وقف امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صرف عرف و تعامل کی وجہ سے جائز ہے اور فتویٰ بھی اسی پر ہے۔ درمختار میں ہے:

و صح عند محمد وقف منقول فيه تعامل كالمصحف و نحوه من الكتب والقدر والقمقم، والقياس أن لا يجوز و هو قول أبي حنيفة لأنها مما لا يبقى لكن القياس يترك بالتعامل و عليه الفتوى. (ص ۲۷۲، ج ۴)

الجواب ۷ تعامل والی اجارہ کا ہے نہ کہ مدت مطلقہ کے اجارہ کا۔

الجواب ۸ اوقاف کا اجارہ چند شرائط کے ساتھ جائز ہے، جو حسب ذیل ہیں۔

؟ یہ حق خود واقف، یا متولی کرے؟ دوم رقم خاص واقف کی منفعت صحیحہ میں صرف ہو؟ واقف کو اس امداد مالی کی حاجت ہو؟ مستاجر اجرت مثل ادا کرتا ہے۔

الجواب ۱ گاڑی کی حیثیت تبرع کی نہیں، اس لیے کہ تبرع حقیقت میں وہ ہے کہ آدمی انعام واکرام کرنے کے بعد اس عوض کا طلبگار نہ ہو، جب کہ گاڑی میں ابتدا سے لے کر انتہا تک یہی مقصود ہوتا ہے، کہ اس رقم کے ذریعہ مستاجر کو مدت غیر معینہ تک انتفاع اجارہ کا حق باقی رہے۔

گاڑی کی یہ رقم حق خلو کا بدل ہے جسے مالک کرایہ دار کے ہاتھ فروخت کر کے اپنے حق سے دست بردار ہو رہا ہے، تو فی الواقع یہ باہمی رضامندی سے دست برداری ہوئی نہ کہ تبرع، اس لیے گاڑی کی شکل بدل جانے سے حکم میں تبدیلی یقینی طور پر ہوگی۔

الجواب ۲ کرایہ دار سے کوئی رقم لے کر کسی شخص کو کوئی مرتبہ دیا جائے تو اس کے لیے حاجت متحقق نہیں ہے۔ البتہ عرف وتعامل کا تحقق ضرور ہے۔

الجواب ۳ گاڑی بھی درہم کا معاوضہ ہے۔

(ب)

الجواب ۱ مالک کے لیے ابتدا حق خلو حاصل ہے، مگر جب کرایہ دار کو یہ حق منتقل کر دے تو اب مالک کے لیے حق خلو نہیں رہے گا۔

الجواب ۲ حق انتقال اجارہ چوں کہ حقوق مالیہ موکدہ میں سے ہے، اس لیے اس میں وراثت جاری ہوگی، حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: من ترک مالا او حقا فلورثتہ۔

(نتیجہ)

(۱) حق خلو حق موکد ہے۔ (۲) یہ حق خلو دار کو بیچا جا سکتا ہے۔ (۳) وقف کو بھی وصیت کی جا سکتی ہے۔ (۴) حق انتقال اجارہ میں وراثت جاری ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

****

تنتیجی مقالہ ۸ ... از ہوا کھانے والے کی صاحب کی دعا ... وہ فیض ... تکھرا سودن ... ہزاری باغ

سوال

جواب ۱ حق خلو حقوق مالیہ موکدہ سے ہے، حقوق کی بیع ظاہر الروایہ میں جائز نہیں، تاہم عرف وحاجت کے پیش نظر ظاہر الروایہ کا تقاضا جواز کا ہے، نیز باہمی رضامندی سے دست برداری جائز ہے۔

جواب ۲ عرف تعامل اور حاجت کا تحقق ہے۔

حاجت مؤاجر کو بھی ہے کیوں کہ اگر وہ حق خلو سے دست بردار نہیں ہوتا یا اسے مستاجر کے ہاتھ بیع نہیں کرتا تو اس کے دکان ومکان کو کرایہ پر لینے میں تردد ہوگا، بلکہ اس کے مکان ودکان کی طرف کوئی نظر بھی نہیں اٹھائے گا، کہ چار دن کی چاندنی ہے پھر اندھیری رات ہے۔ اس سے مالک کا وہ مقصد جس کے لیے اس نے زر کثیر صرف کر کے مکان ودکان تعمیر کروایا ہے، فوت ہو جائے گا، یعنی وہ اپنے مکان ودکان سے منافع نہیں حاصل کر سکے گا اور شہر، قصبات میں حصول معاش کا ایک عمدہ ذریعہ جو کرایہ کی شکل میں ہے، اس سے وہ محروم ہو جائے گا، لہذا حق خلو کی بیع یا اس سے باہمی رضامندی دست

WWW.NAFSEISLAM.COM

برداری مالک کی معاشی وتمدنی حاجت بن گئی ہے۔

رہ گئی بات مستاجر کی تو اس کی حاجت ظاہر و باہر ہے، کیوں اگر اسے حق خلو (حق ابقاے اجارہ) حاصل نہ ہو، تو اس کی تجارت وسکونت ہر سال، دو سال پر دیوالیہ، اضطراب کا شکار ہوتی رہے گی، جس سے اسے زبردست خسارے سے دوچار ہونا پڑے گا، لہٰذا اس حرج وضرورت کو دفع کرنے کی اسے بھی سخت حاجت ہے، اور اپنے اجارے کو دوام کی شکل دینا ناگزیر ہے۔

جواب [۳] ظاہر الروایہ میں حقوق کی بیع ناجائز، البتہ محرر مذہب امام محمد بن حسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت نوادر میں اس کے جواز کا قول ہے۔ (مقالہ حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب)

جواب [۴] بدل خلو مؤاجر کو لینا جائز ہے، دست برداری کے طور پر مطلقاً، اور بیع کے طور پر بربنائے عرف وحاجت، جیسا کہ رقم کے مقالہ سے ظاہر ہے۔

جواب [۵] پیشگی رقم من وجہ ثمن اور من وجہ قرض ہے، جیسا کہ حضرت مفتی نظام الدین صاحب قبلہ کے مقالہ سے واضح ہوتا ہے، اور اجارہ بشرط قرض، بوجہ تعارف وتعامل جائز ہے۔ (ایضاً)

جواب [۶] تعامل کی تاثیر مقرون بالحاجت نہیں، ہاں اس اقتران سے تبدیلی وتغییر حکم زیادہ آسانی سے سمجھ میں آتی ہے۔

جواب [۷] تعامل مدت مطلقہ (مدت بقا) کا ہے، کیوں کہ دوام کسی شئ کو نہیں۔

جواب [۸] اوقاف کے اجارے کا حکم بشرائط معلومہ در باب اوقاف، جواز ہے۔

جواب [۹] پگڑی کی حیثیت بیع کی صورت میں ثمن کی ہے اور دست برداری کی صورت میں تبرع کی، پگڑی کی شکل بدل جانے سے حکم میں تبدیلی ممکن ہے۔

جواب [۱۰] حاجت متحقق ہے کیوں کہ دوسرے کو کرایہ پر دینے کا معنی یہ ہوا کہ اب خود اسے اس کی ضرورت نہیں، بلا ضرورت اسے کرایہ ادا کرنا پڑتا ہے، اس ضرر سے بچنے کے لیے دوسرے کو کرایہ پر دے رہا ہے، تاکہ مالک کو اپنی جیب سے کرایہ نہ دینا پڑے، کیوں کہ اسے اب مکان یا دکان کی ضرورت ہی نہ رہی۔

اور دوسری جانب مالک کو کرایہ دار نے ایک خطیر رقم دے رکھی ہے جو ملنے والی نہیں، دوسرے کے ہاتھ حق خلو دے کر ہی وہ رقم حاصل ہو سکتی ہے۔ خواہ وہ "دوسرا" خود مالک ہی کیوں نہ ہو، اگر ایسا نہیں کرتا تو بلا ضرورت اس کی رقم پھنسی رہ جائے گی جس کی اسے شدید حاجت ہو، اور حق خلو دے کر حاصل کرنا چاہتا ہو۔

﴿ب﴾

جواب [۱] مالک کو حق خلو حاصل ہے جس کے بدلے وہ بدل خلو لے سکتا ہے۔

﴿نتیجہ﴾

(۱) حق خلو حق ثابت ہے۔ (۲) حاجت مؤاجر، مستاجر دونوں کو ہے۔ (۳) بدل خلو لینا جائز ہے۔ (۴) زر خلو من وجہ قرض، من وجہ ثمن۔ (۵) اوقاف کا دائمی اجارہ بشرائط جائز۔

●●●●●●●●

تیسرا باب

Nafseislam
نفس اسلام
WWW.NAFSEISLAM.COM

علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

(سوال نامہ)

از: محمد غلام الدین رضوی مصباحی
رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

آج کل جدید طریقہ علاج میں انسانی خون کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے یہاں تک کہ انسانی ہمدردی کے نام سے بعض اذہان میں ثواب کا درجہ بھی حاصل ہو گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے لوگ از خود "خون" بلڈ بینک میں جمع کر دیتے ہیں اور اب تو بہت سے لوگوں نے اسے تجارت کا روپ بھی دے دیا ہے۔ اس لیے ضرورت محسوس ہوئی کہ عہد حاضر میں انسانی خون کی ضرورت و افادیت کا شرعی جائزہ لے کر اس کی تجارت اور اس کے بیرونی حصص کے حکم شرعی کی پہچان بیان کی جائے۔

خون دیکھنے میں ایک سرخ رنگ کا سیال ہے، مگر حقیقت میں زندگی سے اس کا بڑا گہرا رشتہ ہے، اسی لیے خون کو "روح حیوانی" کا پیکر مجسم بھی کہا جاتا ہے۔

ڈاکٹر غلام جیلانی اس کے فوائد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں

"فوائد خون": خون کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ یہ تمام اعضائے بدن کو غذا اور روح پہنچاتا ہے اور ان کے فضلات کو اخراج کے لیے باہر لے جاتا ہے۔ تمام اعضائے جسم خون ہی سے غذا پاتے ہیں اور اسی سے وہ تمام ضروری مواد حاصل کرتے ہیں اور اسی سے وہ تمام فضلات [illegible]

(۱) خون بدن کے ہر ایک حصے کی غذا کے لیے مناسب مواد مہیا کرتا ہے۔

(۲) بعض غدود (جسم نلکی دار) مواد کو پہنچاتا ہے جن میں ان کی قوت متخیلہ سے خاص خاص [illegible] پیدا ہوتی ہیں۔ مثلاً:

- خون پستان میں [illegible]
- اور خصیوں میں [illegible]

(۳) خون ہی "روح حیوانی" کا حامل ہے اور وہ اس کو تمام اعضائے بدن تک پہنچاتا ہے، کیوں کہ اس کے بغیر بدن کا کوئی عضو اپنا فعل جاری نہیں رکھ سکتا۔

(۴) خون بدن کے ہر حصے کے فضلات کو لے کر ان اعضا تک پہنچا دیتا ہے جو انھیں لے کر خارج کر دیتے ہیں۔ مثلاً:

- بخارات و غیرہ کو پھیپھڑوں تک پہنچاتا ہے جو بروقت نفس خارج ہو جاتے ہیں۔
- پانی کو گردوں تک پہنچاتا ہے جو بروقت پیشاب خارج ہو جاتے ہیں۔

(۵) خون بدن کے ہر ایک حصے کو گرم اور تر رکھتا ہے۔ یعنی جسم میں دورۂ خون سے حرارت بدن برقرار و قائم اور

اعتدال پر رہتی ہے، بلکہ زندگی کا مدار ہی اسی پر ہے"۔ (خزائن حکمت ص ۱۸، جلد اول)

بارنر ہنری تین کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"خون آکسیجن (نسیم، ہوائے روح پرور) کو تمام اعضائے بدن تک پہنچاتا ہے جس سے حرارت و قوت پیدا ہوتی ہے جس طرح کوئلوں کے جلنے سے انجن میں قوت حرکت (نسیم) پیدا ہوتی ہے ..... مختصر یہ کہ خون پر ہی زندگی کا دارومدار ہے۔ اگر جسم میں دورۂ خون مسدود ہو جائے تو پھر زندگی بھی تمام ہو جاتی ہے۔ اسی لیے اطبا جاری خون کو "روح رواں" بھی کہتے ہیں"۔ (خزائن حکمت ص ۱۸، ۱۹، جلد اول)

خون کی ماہیت خزائن حکمت میں خون کی ماہیت یوں بیان کی گئی:

"خون کو گہری نظر سے دیکھا جائے تو یہ تین اجزا کا مرکب نظر آتا ہے:

(۱) خون کا پانی (PLASMA - پلازما)

(۲) خون کے ذرات (BLOOD CORPUS CELLS - بلڈ کارپسکل)

خون کی ترکیب میں پانی، اجزائے جامدہ اور اجزائے ہوائیہ شامل ہوتے ہیں۔ خون کے ایک سو حصوں میں اسّی حصے پانی، دو بیس حصے اجزائے جامدہ ہوتے ہیں، جن کے نو حصوں میں سے چھ حصے زلالیہ (البیومین) زلوطیہ (فائبرین) اور تین حصے نمکین و دہنی اجزا پر مشتمل ہوتے ہیں۔

خون میں اجزائے ہوائیہ کی مقدار اس کے حجم کے نصف سے بھی قدرے زیادہ ہوتی ہے۔ یعنی ایک سو مکعب انچ میں تقریباً ساٹھ مکعب انچ اجزائے ہوائیہ

کاربانک ایسڈ ——— (ہوائے خانق)

آکسیجن ——— (نسیم)

نائٹروجن ——— (ہوائے خورپہ)

ہوتے ہیں۔

خون کے ذرات دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک سرخ ذرات جو سفید سرخی مائل رنگ رکھتے ہوتے ہیں کہ ایک مربع انچ جگہ میں ایک کروڑ [illegible] ہوتے ہیں۔ دوسرے سفید ذرات جو [illegible] ہوتے ہیں۔ سرخ ذرات مادۂ حیات (پروٹین) کا بنا ہوا ہوتا ہے، اس کی ساخت خانہ دار ہوتی ہے، ان خانوں کے درمیان ایک سرخ رنگ کا مادہ ہیموگلوبین ہوتا ہے جس کی ترکیب میں کسی قدر لوہا ہوتا ہے، اس سرخ مادہ کا یہ خاصہ ہے کہ یہ آکسیجن (نسیم، ہوائے روح پرور) اور بعض دیگر ہوائی اجزا کو آسانی جذب و دفع کرتا ہے۔

خون کے سفید دانے بحالت صحت سرخ دانوں کی نسبت تعداد میں بہت کم ہوتے ہیں، لیکن بحالت مرض بھی ان کی تعداد بہت بڑھ جاتی ہے۔

سفید دانے خون پر ولو پلازم و مادۂ حیات کا ایک ذرہ ہے، جس میں نیوکلیس (جوہر حیات) بھی ہوتا ہے۔

خون کے یہ سفید دانے ازالۂ مرض یا رفع ورم میں مددگار ہوتے ہیں، مالوف ساخت کو مرمت و ترمیم سے صاف کرتے ہیں اور جب کسی مرض کے جراثیم جسم میں داخل ہو جاتے ہیں تو یہ ان کے ساتھ جدال و قتال کرتے ہیں اور ان کو بھی

ہضم کر جاتے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ گویا بلنگ جوہا ہی ہیں۔

خون کا پانی (پلازما) یہ خون کا رقیق حصہ ہوتا ہے۔ اس کا رنگ زردی مائل ہوتا ہے۔ اس کی ترکیب میں پروٹین، البومین، گلوبولین، فائبری نوجن پائے جاتے ہیں۔ یہ آخری مادہ ہی فائبرین میں تبدیل ہو کر انجماد خون کا باعث ہوتا ہے۔ نیز اس میں کئی ایک حل شدہ نمکیات سوڈیم کلورائڈ، پوٹاشیم کلورائڈ وغیرہ ہوتے ہیں"۔ (خون حکمت، تشخیص ص ۱۸، ۱۹، ۲۰، ج ۱)

ان اقتباسات سے اندازہ ہوتا ہے کہ خون میں زندگی کے تحفظ و بقا کے لیے بڑے قیمتی اجزا پائے جاتے ہیں اور زندگی کی گاڑی خون کی گردش کے ساتھ ہی رواں دواں رہتی ہے۔ لہٰذا دیگر خون "روح رواں" سے عبارت ہے۔

خون کن حالات میں چڑھایا جاتا ہے اس عنوان کے تحت ہمیں اب اس بات کی بھی تحقیق کرنی چاہیے کہ مریض یا مصیبت زدہ کن حالات میں دوسرے انسان کا خون چڑھایا جاتا ہے۔ ان حالات میں کیا خون چڑھانا ناگزیر ہے یا اس سے بچنا ممکن و آسان ہوتا ہے؟

اس سلسلے میں ہمارے ایک مخلص دوست جناب ڈاکٹر زبیر احمد صدیقی ایم بی بی ایس، ایم ڈی ایس، نے کچھ بہ معلومات بہم پہنچائی ہیں۔ ان کا خلاصہ کچھ اس طرح ہے:

بلڈ ٹرانسفیوژن (BLOOD TRANSFUSION) یعنی خون چڑھانا کبھی سرجیکل ہوتا ہے کہ مریض یا مصیبت زدہ کو آپریشن کے دوران چڑھانا پڑتا ہے اور کبھی یہ میڈیکل ہوتا ہے کہ آپریشن کے دوران نہیں چڑھتا۔

خون چڑھانے کی سرجیکل اسباب یہ ہیں (۱) ایکسیڈنٹ ہونے یا کسی بھی طرح بدن کا کوئی عضو کٹ جانے کے باعث جب کافی خون نکل جاتا ہے اور مریض یا مصیبت زدہ پر شاک (SHOCK) کی حالت طاری ہو جاتی ہے۔

بدن میں جب خون زیادہ کم ہو جاتا ہے تو دل کو خون کم ملتا ہے۔ جس کی وجہ سے دل کی دھڑکن نارمل ریٹ سے تجاوز کر جاتی ہے (دھڑکن کا نارمل ریٹ ۶۰ سے ۱۰۰ ہوتا ہے) اور وہ ران خون (بلڈ پریشر) کرنے لگتا ہے۔ اسی کو شاک (SHOCK) کہتے ہیں۔

(۲) بڑے آپریشن [illegible] جس کی وجہ سے [illegible] اور دل پر [illegible] حالت طاری ہونے لگتی ہے۔ ایسے وقت میں خون چڑھانا ضروری ہوتا ہے۔ اس طرح کے مریض کو آپریشن کے بعد بھی خون چڑھانا پڑتا ہے اور اگر اسے خون نہ چڑھایا جائے تو زخم پھر سے کھلتا ہے اور کبھی کبھی ٹانکے کی جگہ گل جاتی ہے۔

(۳) ڈاؤنگ ڈیپ برن (FLLOWING DEEP BURN) یعنی جلد کی پوری موٹائی جل جانا۔

جلد کی اندرونی تہ پر باریک باریک نسوں کا جال بچھا ہوتا ہے جس میں خون گردش کرتا رہتا ہے۔ کھال کے جلنے کے ساتھ وہ خون بھی جل جاتا ہے۔ اس کے باعث

- ایک تو شاک (SHOCK) کی حالت پیدا ہو جاتی ہے جب کہ بدن کا ۱۵ فی صد سے زیادہ جل گیا ہو۔
- دوسرے زخم پھر سے مندمل ہوتا ہے۔
- تیسرے زخم کھلا ہونے کی وجہ سے انفیکشن (تعفن) بھی ہو جاتا ہے اور انفیکشن بدن کے زیادہ حصے میں ہو تو

موت واقع ہو جاتی ہے۔

خون چڑھا دینے سے شاک (SHOCK) کی حالت جلد ہی ختم ہو جاتی ہے، زخم بھی تیزی کے ساتھ مندمل ہوتا ہے اور انفیکشن نہیں ہونے پاتا ہوا تو اس پر کنٹرول پا لیا جاتا ہے۔

ان سب کے باوجود آگ کے بعد صرف انہیں مریضوں کے بچانے پر قابو مل سکا ہے جن کے پورے بدن کا زیادہ سے زیادہ پچاس فی صد (۵۰٪) حصہ جلا ہوتا ہے اور جن کا بدن پچاس فی صد (۵۰٪) سے زیادہ جل گیا ہو انہیں بمشکل ہی بچایا جا سکتا ہے۔ عموماً مریض ایسی حالت میں جاں بحق ہو جاتا ہے۔

واضح ہو کہ پورے بدن کے بالائی اور اگلا حصہ (۱۸٪) کہا جاتا ہے۔

(۴) آپریشن کے بعد (post operation) ایسے مریض جن کا خون بہت کم ہو جاتا ہے۔

(۵) آپریشن سے پہلے جس میں شدید خون کی کمی ہو اور آپریشن کی ضرورت ہو تو خون چڑھانا ضروری ہوتا ہے۔ خون نہ چڑھانے کی صورت میں شاک (SHOCK) کی حالت پیدا ہو گی۔ اور پھر موت واقع ہو جائے گی۔

(۶) خون بند کرنے کے لیے۔

بعض مریضوں کے خون میں ایسی بیماری پیدا ہو جاتی ہے جس کے باعث خون منجمد نہیں ہوتا اور برابر بہتا رہتا ہے، ایسے مریض کا خون چڑھایا جاتا ہے تو اس میں انجماد کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کیوں کہ دوسرے کے خون میں کلاٹنگ فیکٹرس (CLOTING FACTORS) یعنی خون جمانے والے اجزاء ہوتے ہیں۔ جدید تحقیق کے مطابق کلاٹنگ فیکٹر کو خون سے الگ کیا جا سکتا ہے اور خون کی جگہ صرف یہی فیکٹر چڑھایا جا سکتا ہے۔

خون چڑھانے کے میڈیکل اسباب یہ ہیں (۷) ایسے مریض جن میں خون کی شدید کمی ہوتی ہے۔ اس کی کئی وجہ ہو سکتی ہے مثلاً

- خون بہنے کی بیماری ہو۔ ● یا کوئی ایسا زخم ہو جو کافی خطرناک ہو جائے۔

(۸) ایسے مریض جن کے خون میں جمنے کی صلاحیت نہیں رہتی ہے دوسرے کا صالح خون چڑھایا جاتا ہے۔

(۹) ایسے مریض جن کے خون میں [illegible] کی حیثیت رکھتے ہیں [illegible]

(۱۰) شدید انفیکشن کیس (INFACTION CASE) میں۔

ہر انسان کے بدن میں ایک خاص قسم کا زہریلا مادہ جسے ٹاکسین (TOXIN) یا اینٹی جن (ANTIGEN) کہتے ہیں، پیدا کرتے ہیں تو جسم اسے ناکارہ بنانے کے لیے ایک دوسرا مادہ "دافع سم" بناتا ہے، جسے اینٹی ٹاکسین (ANTI TOXIN) یا اینٹی باڈی (ANTI BODY) کہتے ہیں۔

یہ بالعموم ان مریضوں کے ساتھ پیش آتا ہے جن کی قوت مدافعت بیماری کی وجہ سے کم یا ختم ہو جاتی ہے۔ بدن میں ٹاکسین یا اینٹی جن (زہریلا مادہ) پھیلنے کی وجہ سے مریض بہتر ہوتا ہے۔ واضح ہو کہ ٹاکسین کے ذریعہ پیدا شدہ علامات کو اینڈو ٹاکسک شاک (ENDO TOXIC SHOCK) کہا جاتا ہے، مثلاً ٹیومر یا جلے ہوئے کیس کا انفیکشن کی وجہ سے مر جانا۔ اس لیے ایسے مریض کو صالح خون چڑھایا جاتا ہے، جس کے ذریعہ سے اینٹی باڈی (دافع سم) اور مدافعتی سیل

جیسے ریاٹروفلی کیسٹو سائٹ، مونو سائٹ وغیرہ مل جاتے ہیں جو زہریلے مادہ کو بیکار کر دیتے ہیں اور مریض کی جان بچ جاتی ہے۔

(۱۱) ایسے مریض جن میں پروٹین (PROTINE) کی سخت کمی ہو۔

پروٹین کی کمی سے بدن میں پانی کی مقدار زیادہ اور خون کی مقدار کم ہونے لگتی ہے، اس کے باعث بدن میں ورم آجاتا ہے، سانس پھولنے لگتی ہے اور پھر آگے چل کر مریض کی زندگی بے کیف ہو جاتی ہے اور وہ بستر پر تکلیف کے ساتھ وقت گزارتا ہے۔

خون چڑھا دینے سے پروٹین (Protine) مل جاتی ہے اور اس کی کمی سے پیدا ہونے والی شکایتیں رفع ہونے لگتی ہیں۔

موجودہ دور میں خون سے پروٹین کا حصہ الگ کیا جا سکتا ہے اور خون کی جگہ صرف پروٹین چڑھائی جا سکتی ہے۔

(۱۲) ایکس چینج ٹرانسفیوژن (EXCHANGE TRANSFUSION)

ایسے بچے جنھیں پیدائشی یا پیدا ہونے کے بعد شدید پیلیا ہو جاتا ہے تو ایک طرف سے مریض کا خون نکالا جاتا ہے اور دوسری طرف سے اسے صالح خون چڑھایا جاتا ہے۔

خون کے گروپ: خون کے درج ذیل چار گروپ ہیں: اے (A) بی (B) اے، بی (A,B) اور (O)

ہر گروپ والا شخص اپنے گروپ والے کا خون لے بھی سکتا ہے اور دوسرے کو جو اسی کا ہم گروپ ہے دے بھی سکتا ہے۔ البتہ گروپ او (O) والا سبھی کو خون دے سکتا ہے اور گروپ اے، بی، (A,B) والا سبھی کا خون لے سکتا ہے۔

خون چڑھانے کے خطرات: خون چڑھانے کے جہاں بہت کچھ فوائد ہیں، وہیں اس کے دامن سے کچھ نقصانات بھی وابستہ ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

(۱) ضرورت سے زیادہ چڑھانے پر دل فیل ہو سکتا ہے۔ لیکن اس سے بچنا بایں طور ممکن ہے کہ ضرورت کی مقدار یا اس سے کچھ کم ہی خون چڑھایا جائے اور اس میں لاپرواہی نہ برتی جائے۔

(۲) بخار آ سکتا ہے۔ (۳) الرجی (ALLARGY) ہو سکتی ہے۔

مگر یہ دونوں شکایتیں علاج سے جلد ہی رفع ہو جاتی ہیں۔

(۴) ناقابل علاج بیماری لاحق ہو جاتی ہے، جیسے ایڈس (AIDS) اور پیلیا جسے HEPATITIS بھی کہا جاتا ہے۔

مگر آج کل اچھے اسپتالوں میں خون دینے والے کی بیماری کی اچھی طرح جانچ ہوتی ہے، اگر جانچ کے بعد اس کا خون بیماریوں سے پاک ہو تو اسے قبول کیا جاتا ہے، ورنہ اسے مسترد کر دیا جاتا ہے۔ اور صالح خون کے چڑھانے سے کوئی بیماری نہیں ہوتی۔

[سوالات]

ان تفصیلات کی روشنی میں عرض ہے کہ:

(۱) درج بالا حالات میں ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھانا جائز ہے یا نہیں؟

(۲) ایسے ہی حالات میں خون کو استعمال کرنے کے لیے دوسرے کو اپنا خون ہبہ کرنا یا اسے بیچنا و خریدنا کیسا ہے؟

(۳) کار خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہمدردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا شریعت کے کس حکم کے تحت آتا ہے؟

۳۰ رجب ۱۴۱۸ھ / یکم دسمبر ۱۹۹۷ء (دوشنبہ)

●●●●●●●

مقالہ -۱ از: محمد نظام الدین رضوی مصباحی، استاذ و رکن مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامدًا و مصلیًا و مسلمًا، أما بعد!

اصل مذہب کے لحاظ سے ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے بدن میں علاج کے لیے چڑھانا حرام و گناہ ہے، جس کی کئی وجہیں ہیں:

ایک یہ کہ بہتا خون بدن سے نکل جانے کے بعد ناپاک ہو جاتا ہے اور ناپاک چیز سے علاج حرام ہے، اسی لیے امام اعظم ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ والرضوان نے ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب سے علاج کی اجازت نہیں دی۔

دوسرے یہ کہ خون حرام ہے، وہ بھی حرام لعینہ جس میں حرمت کی وجہ سے نجاست بھی پایا جاتا ہے اور حرام و خبیث چیز سے علاج حرام ہے، درمختار میں ہے:

"وفي البحر: لايجوز التداوي بالمحرّم في ظاهر المذهب، أصله بول الماكول". اهـ. (باب الرضاع ص ۳۹۷، ۳۹۸، ج ۴)

تیسرے یہ کہ خون انسان کے اہم اجزا سے ہے اور انسانی اجزا سے انتفاع حرام، جیسے مدت رضاعت کے بعد خود ماں کو بھی اپنے بچے کو دودھ پلانا اسی وجہ سے حرام ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے انسان کو اس کے جمیع اجزا کے ساتھ مکرم و محترم بنایا ہے، ارشاد باری ہے: لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ ہم نے انسان کو مکرم بنایا۔ تو اس کے کسی بھی جز سے انتفاع اس کی بے وقعتی کا باعث اور تکریم کے منافی ہوگا۔ اسی وجہ سے کسی عورت کا بال کسی دوسری عورت کے بال میں جوڑنا حرام قرار دیا گیا، ارشاد رسالت ہے: لعن الله الواصلة والمستوصلة. (بخاری شریف ج ۲، ص ۸۷۸، کتاب اللباس، باب الوصل في الشعر، مکتبہ مجلس برکات جامعہ اشرفیہ مبارک پور)

بال جیسی بے جان چیز سے انتفاع تکریم انسانی کے لیے حرام قرار پایا تو خون جیسی اہم چیز سے انتفاع ـــــ جو روح حیات ہے ـــــ بدرجۂ اولیٰ اسی تکریم کے باعث حرام قرار پائے گا۔ ہدایہ میں ہے:

"وحرمة الانتفاع بأجزاء الآدمي لكرامته". اهـ.

اس کے تحت عنایہ شرح ہدایہ میں ہے:

"لئلا يتجاسر الناس على من كرّمه الله تعالى بابتذال أجزائه". اهـ. (ص ۸۲، ج ۱)

درّ مختار میں ہے: ولم يبح الإرضاع بعد مدته! لأنه جزء آدمي، و الإنتفاع به لغير ضرورة حرام على الصحيح. شرح الوهبانية. اهـ. (ص ۳۹۷ ج ۴، باب الرضاع، مطلب في التداوي بالمحرّم)

یہ اصل مذہب ہے، لیکن اگر مریض کی یہ حالت ہو جائے کہ خون چڑھائے بغیر اس کی جان نہ بچائی جا سکے یا جان بچانا بہت مشکل ہو، بالفاظ دیگر اس کے لیے شرعی نقطۂ نظر سے ضرورت یا حاجت پائی جائے تو خون چڑھانے کی اجازت ہوگی۔ یہ بات کہ ضرورت یا حاجت خون چڑھانے کی تحقق ہے، دو طرح سے معلوم ہو سکتی ہے۔ **ایک** تو طبیب حاذق

منگی کے بیان ہے۔ **دوسرا تجربہ ہے۔**

آج کل طبیب حاذق کو کم ہیں، مگر اس کی تلافی بایں طور ہو جاتی ہے کہ امراض کی تشخیص کے لیے جدید آلات طب، یعنی الوجی، اکسرے، سونوگرافی، وغیرہ وغیرہ کی ایجاد نے نباض یا نبض شناسی کی نہ صرف جگہ لی ہے، بلکہ اپنی ترقی کے لحاظ سے اسے بہت پیچھے چھوڑ دیا ہے اور عام طور سے عوام وخواص، علماء وجہلاء سب اس پر اعتماد کرتے اور اس کے مطابق اپنا علاج کرتے، کراتے ہیں تو اس تعامل نے "تقوی ودیانت داری کی شرط" کی تلافی کر دی ہے۔ لہذا ایکوالوجیسٹ، ریڈیالوجیسٹ وغیرہ کی مشفی جانچ اور ان کی رپورٹ کافی ہونی چاہیے۔

بار بار کے تجربہ سے اگر کسی مریض کے بارے میں ڈاکٹر کو یہ ظن غالب حاصل ہو کہ اس کے لیے خون کی حاجت یا ضرورت ہے تو یہ بھی قابل عمل ہوگا۔

سوال نامے میں جن صورتوں میں خون چڑھانے کی وضاحت ہے، ان تمام صورتوں میں عموماً حاجت شرعیہ ہی متحقق ہوتی ہے اور بسا اوقات ضرورت شرعیہ بھی پائی جاتی ہے تو اگر ڈاکٹر مناسب مقدار میں صحیح خون چڑھائے تو اس کی اجازت ہوگی۔ شامی میں ہے:

"قال في الفتح: و أهل الطب يثبتون للبن البنت أي الذي نزل بسبب بنت مرضعة نفعًا لوجع العين. واختلف المشايخ فيه. قيل: لا يجوز. و قيل: يجوز، إذا علم أنه يزول الرمد. ولا يخفى أن حقيقة العلم متعذرة، فالمراد إذا غلب الظن، و إلا فهو معنى المنع اهـ". (ص ۳۹۸، ج ٤، باب الرضاع)

غمز العیون والبصائر میں ہے:

"قال الشرنبلالي في شرح الجامع الصغير نقلًا من التهذيب: يجوز للعليل شرب الدم والبول إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه. وإن قال الطبيب: يتعجل شفاءك به. فيه وجهان. انتهى و في النوازل: هذا لأن الحرمة تسقط عند الاستشفاء، ألا ترى أن العطشان يرخص له شرب الخمر، وللجائع الميتة. اهـ". (غمز العيون شرح الأشباه ص ۱۰۸)

ردالمحتار میں ہے:

"ففي النهاية عن الذخيرة: يجوز لمن علم فيه شفاء ولم يعلم دواء آخر. و في الخانية: في معنى قوله عليه الصلاة والسلام "إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرّم عليكم" كما رواه البخاري (معلقًا في كتاب الأشربة) أن ما فيه شفاء لا بأس به، كما يحل الخمر للعطشان للضرورة، وكذا اختاره صاحب الهداية في التجنيس ..... و هذا لأن الحرمة ساقطة عند الاستشفاء، كحل الخمر والميتة للعطشان والجائع اهـ. من البحر.

وأفاد سيدي عبد الغني: أنه لا يظهر الاختلاف في كلامهم لاتفاقهم على الجواز للضرورة، واشتراط صاحب النهاية العلم لا ينافيه اشتراط من بعده الشفاء. ولذا قال والدي في شرح الدرر: إن قوله: "لا للتداوي" محمول المظنون، و إلا فجوازه باليقيني اتفاق. كما صرّح به في المصفى. اهـ.

أقول: وهو ظاهر موافق لما مرّ في الاستدلال، لقول الإمام: لكن قد علمت أنّ قول الأطباء لايحصل به العلم، والظاهر أنّ التجربة يحصل بها غلبة الظن، دون اليقين، إلّا أن يريدوا بالعلم غلبة الظن، وهو شائع في كلامهم، تأمل". اهـ. (ص ۳۶۵، ج ۱)

اس تفصیل کی روشنی میں اب بالترتیب سوالات کا جواب ملاحظہ فرمائیے:

الجواب [۱] سوال نامے میں جو تفصیلات درج ہیں ان کے مطابق اکثر صورتوں میں حاجت شرعی متحقق ہے اور بعض صورتوں میں ضرورت بھی۔ لہٰذا اگر کو ان شرطوں کے ساتھ خون چڑھانا جائز ہے۔

(الف) اسے تجربہ یا مشینی جانچ کے ذریعہ ظن غالب ہو جائے کہ خون چڑھائے بغیر مریض کا بچنا بہت مشکل ہے یا وہ بچ ہی نہیں پائے گا۔

(ب) صرف صالح خون چڑھائے، صالح کا مطلب یہ ہے کہ جس مقصد کے لیے خون چڑھایا ہے، اس کے حصول کے لیے تمام ضروری اجزاء چڑھائے جانے والے خون میں موجود ہوں۔ گروپ بھی ممکنہ حد تک ایک ہو اور اُس مقام پر جو متعدی بیماریاں مثلاً ایڈس وغیرہ عام طور پر پائی جاتی ہوں، ان کی بطور خاص جانچ کر لی گئی ہو اور یہ اطمینان حاصل کر لیا گیا ہو کہ یہ خون یہاں کی متعدی بیماریوں کے جراثیم سے پاک ہے۔

(ج) خون مناسب مقدار میں چڑھائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف اتنی مقدار میں چڑھائے جتنی مقدار سے جان بچنے اور جرح شدید سے نجات پانے کا اطمینان حاصل ہو جائے یعنی صرف بقدر ضرورت وحاجت۔ کیوں کہ یہ اجازت بوجہ حاجت وضرورت ہے تو بقدر حاجت وضرورت سے مشروط ہوگی۔ قاعدۂ کلیہ ہے: الضرورة تتقدر بقدرها. قدر حاجت وضرورت سے جو خون زائد ہوگا، وہ چڑھانا حرام ہوگا، مگر اتنا معمولی کہ جس سے بچنا مشکل ہو۔

(د) اگر صرف یہ شبہ ہو کہ ہو سکتا ہے آگے چل کر خون چڑھانے کی حاجت پیش آ جائے تو یہ شبہ مفید جواز نہ ہوگا، اس کے لیے کم از کم ظن غالب کی حد تک اطمینان اور وثوق حاصل ہونا ضروری ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم۔

الجواب [۲] اگر خون مفت حاصل ہو جائے تو اسے خریدنا جائز نہیں اور اگر مفت نہ مل سکے، تو بوجہ حاجت بقدر حاجت خریدنا جائز ہوگا۔ اس کی نظیر چھٹی صدی ہجری اور اس سے پہلے تک جوتے، موزے سینے کے لیے خنزیر کے بال کے استعمال کی اجازت ہے جو بوجہ ضرورت ہے، فقہاء نے اس زمانے میں یہ حکم صادر فرمایا تھا کہ اگر یہ بال مفت نہ مل سکے تو موچیوں کے لیے خریدنا جائز ہے، البتہ جیلوں کے جن میں اس کا دام بہت ہی ارزاں ہے۔ ہدایہ میں ہے:

"ولا يجوز بيع شعر الخنزير؛ لأنه نجس العين، فلا يجوز بيعه إهانة له، ويجوز الانتفاع به للخرز للضرورة؛ فإنّ ذلك العمل لا يتأتى بدونه، و يوجد مباح الأصل، فلا ضرورة إلى البيع". اهـ. (ص ۳۹، ج ۳)

عینی شرح ہدایہ میں "فلا ضرورة إلى البيع" پر یہ نوٹ تحریر ہے:

"وعلى هذا قيل: إذا كان لا يوجد إلّا بالبيع جاز بيعه، لكنّ الثمن لا يطيب للبائع" و قال أبو الليث: إن كانت الأساكفة لا يجدون شعر الخنزير إلّا بالشراء فينبغي أن يجوز لهم الشراء اهـ (البناية في شرح الهداية ص ۲۲۰، ج ۷) و نحوه في النهاية شرح الهداية أيضًا كما نقله في الحاشية. والله تعالى أعلم.

الجواب (۳) بلڈ بینک : ہماری ناقص رائے میں چند شرطوں کے ساتھ اس کی اجازت ہونی چاہیے:

(الف) اسپتال مسلمانوں کا ہو۔

(ب) مریض کثرت سے وہاں پہنچتے ہوں، جیسا کہ بڑے اسپتالوں میں ایسا ہی ہے۔

یہ شرط اس لیے ہے کہ خون عموماً دو ہفتے سے تین ہفتے تک محفوظ رہتا ہے، اس کے بعد وہ خراب ہو جاتا ہے۔ بلڈ دیگر ایکسپائر کر جاتا ہے اور بڑے اسپتالوں میں جہاں مریض کثرت سے پہنچتے رہتے ہیں، وہاں اس میعاد تک کوئی خون بچ نہیں پاتا، بلکہ اس میعاد سے پہلے ہی خون استعمال میں آ جاتا ہے، اس طرح سے انسان کا یہ قیمتی جوہر حیات ضائع ہونے سے محفوظ رہتا ہے۔

دوسری وجہ اس شرط کی یہ ہے کہ ایسے اسپتالوں میں انسانی جان بچانے کے لیے تقریباً ہر حال میں اور ہر وقت حاجت متحقق ہے۔ اگر پہلے سے خون موجود نہ رہے تو کتنے مریض بروقت خون نہ ملنے کی وجہ سے دم توڑ دیں گے۔

خون بہت سے گروپ کے ہوتے ہیں اور کسی بھی انسان کے بدن میں اس کا ہم گروپ خون ہی استعمال ہو سکتا ہے اور بروقت اس کے گروپ کا آدمی دستیاب ہونا مشکل امر ہے۔

تو **ایک** تو گروپ ملنے کی دشواری۔ **دوسرے** کثرت سے خون کے حاجت مند مریضوں کا پہنچنا۔ **تیسرے** ایسے مریضوں کا اسپتال میں موجود رہنا۔ یہ حاجت کے تحقق کے لیے کافی ہونا چاہیے۔ فتامل۔

یا حالات کشت وخون کے ہوں مثلاً کسی ملک سے یا باغیوں سے، جنگ جاری ہو، یا اسی طرح کے کچھ اور حالات ہوں، خواہ وہ بندوں کی جہت سے پیدا کیے گئے ہوں یا سماوی طور پر رونما ہو گئے ہوں، اس کی بہت سی وجہیں ہو سکتی ہیں۔ تو ایسے حالات میں بھی خون کی حاجت متحقق ہوتی ہے۔

ان صورتوں میں بلڈ بینک میں خون جمع کرنا جائز ہے۔ مگر بیچنا اب بھی جائز نہیں، مگر یہ کہ ایسے کے ہاتھ سے بیچے جس سے عقود فاسدہ و باطلہ جائز ہیں، یعنی غیر مسلم کے ہاتھ اس کی رضا سے بیچے، جیسا کہ یہ ایک مسلّم مسئلہ ہے۔

اور اگر یہ شرائط نہ پائی جائیں جیسے چھوٹے اسپتالوں میں، چھوٹے ڈاکٹروں کے یہاں، تو وہاں بلڈ بینک نہ قائم کرنا جائز ہے، نہ اس میں خون جمع کرنا۔

یہ میری ایک ناقص رائے ہے جو اول نظر میں سمجھ میں آئی، ممکن ہے اللہ تبارک وتعالیٰ مزید تحقیق کی توفیق رفیق عطا فرمائے۔ وما ذلك على الله بعيد، لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا. والله تعالى أعلم.



مثالہ - ۲ از: مولانا مفتی اختر حسین رضوی مصباحی، استاذ دار العلوم رضائے مصطفےٰ، گیان نگر، کوئی

نحمده و نصلي على رسوله الكريم. أما بعد!

الجواب (۱) حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ بہار شریعت حصہ نوزدہم، ص ۱۰۸ پر تحریر فرماتے ہیں:

"بیماری کے متعلق طبیب نے کہا کہ خون کا غلبہ ہے، فصد وغیرہ کے ذریعہ خون نکالا جائے، مریض نے ایسا نہیں کیا اور مر گیا تو اس علاج کے نہ کرنے سے گنہگار نہیں ہوا، کیوں کہ یہ یقین نہیں ہے کہ اس علاج سے شفا ہو ہی جائے گی، رہ گیا

مسئلہ حرام چیزوں سے علاج کا تو حرام چیزوں کو دوا کے طور پر بھی استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ (خانیہ)

محسن انسانیت حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے قبیلہ عرینہ کے لوگوں کو دودھ اور پیشاب پینے کا حکم دیا تو ظن و گمان کی بنا پر نہیں، یقین و اطمینان کی بنیاد پر، اور وہ لوگ دودھ و پیشاب کے استعمال سے اچھے ہو گئے۔ ایسا یقین چوں کہ کسی کو نہیں حاصل ہو سکتا، اس لیے مسلمانوں کو روا نہیں کہ حرام چیزوں کو استعمال کریں۔ البتہ خون چڑھانے کے علاوہ کوئی چارہ نہ ہو اور نہ کوئی متبادل تو بقدر ضرورت خون چڑھانا جائز ہوگا۔ ارشاد ربانی ہے لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا۔ (القرآن)

اور جہاں ضرورت شرعیہ صادق نہیں، وہاں اس کا استعمال حرام ہوگا۔ عوام کا کسی امر کو ضرورت قرار دینا ضرورت نہیں ہے، بلکہ علما سے ضرورت بتائیں وہ ضرورت ہے۔

الجواب ۲ ایسے حالات میں خون کو استعمال کرنے کے لیے دوسرے کو اپنا خون پیش کرنا بھی حاجت تامہ اور ضرورت کی بنا پر روا ہے۔ مگر خون کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے۔ نھی عن ثمن الدم۔ (مشکوۃ شریف) استفت قلبک استفت قلبک۔ (مشکوۃ شریف) جس پر طبیعت جمے اور دل مطمئن ہو اس پر عمل کرو۔

حکیم الامت حضرت مفتی احمد یار خاں علیہ الرحمہ علامہ شامی علیہ الرحمۃ البازی وغیرہ کے حوالے سے مرآۃ جلد چہارم ص ۳۳۱ پر تشریح فرماتے ہیں کہ خون نجس ہے، کسی کا ہو، انسان کا یا جانور کا، اس کی قیمت حرام ہے، خون کی بیع ہی حرام ہے کہ خون نجس ہے، آج کل جو آدمیوں کا خون خریدا جاتا ہے اور دوسرے آدمیوں میں داخل کیا جاتا ہے سب حرام ہے کہ انسان کے اجزا کی فروخت اور دوسرے کا استعمال کرنا ممنوع ہے۔ ہاں اگر طبیب حاذق کہے کہ اس بیماری کی شفا خون داخل کرنے کے سوا اور کسی چیز سے نہیں تو ایسا ہی جائز ہوگا کہ جیسا کان کے درد میں عورت کا دودھ کان میں ٹپکانا درست ہوتا ہے۔

بعض ایسے مواقع ضرور ہیں کہ مریض کو خون چڑھانا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں دوسرا آدمی خون نہیں دے گا تو اس کی ضرورت کیوں کر پوری ہو سکتی ہے تو دوسرے کو اپنا خون اپنے بھائی کے لیے پیش کرنا کار خیر میں شمار ہوگا۔

الجواب ۳ بلا ضرورت بلڈ بینک میں خون جمع کرانا جائز نہیں اور اگر کسی حکیم نے کثرت خون کا اظہار کر دیا ہو تو خون کم کرنا خود اس کی ضرورت ہوتی، نہ بلڈ بینک کی۔ ایسی صورت میں جا کر خون جمع کرا سکتا ہے یا پھر کسی مریض کو طبیب حاذق نے خون چڑھانے کی رائے دی ہو اور کوئی بھائی ہو کہ اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تو ایسی صورت بلڈ بینک میں خون دے سکتا ہے تاکہ ضرورت کے وقت بغیر ضرورت خون جمع کرنا جائز نہیں ضرورتاً خون دینا قسم تبرع و احسان ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

○○○○○

مقالہ ۳ از: مولانا مفتی عنایت احمد قاسمی، جامعہ غوثیہ، اترولہ، بلرام پور

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم۔

یہاں چند بنیادی باتوں پر غور بلکہ ضروری ہے۔

اولاً: یہ کہ انسان اپنے جسم و اعضا و متعلقات کا مالک ہے یا نہیں؟ اگر مالک ہے تو "ملکیت تامہ" سے فروخت ہبہ صدقہ وغیرہ کا اختیار رکھتا ہے یا نہیں؟

یا پھر "ملکیت ناقصہ" یعنی صرف حق انتفاع، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اعضائے جسم کو جس طور پر وہ پیدا کیے گئے، وہاں پر رکھتے ہوئے ان سے فوائد حاصل کرنا۔

فقیر راقم الحروف کے نزدیک اس امر میں کوئی شبہ نہیں کہ انسان تملیک ملیک الملک سے اپنے اعضاء و جوارح کا مالک ہے، اگر یہ تسلیم نہ کیا جائے تو مرضیات خداوندی پر عمل کرنے پر ثواب کا ترتب بے معنی ہو کر رہ جائے گا اور خلاف شرع امور کے ارتکاب پر عذاب و عقاب کا استحقاق کیوں کر ہوگا، لہذا یہ بات تسلیم کر لینا کہ انسان اپنے جسم و اعضا پر حق تصرف نہیں رکھتا، صریح خطا ہے۔ کم ترین اپنے دعوی کی دلیل میں چند آیات قرآن سے شواہد پیش کرتا ہے: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ [البقرة:۲۰۷] کوئی آدمی وہ ہے جو خدا کو راضی کرنے کے لیے اپنی جان بیچ ڈالتا ہے۔

اگر انسان اپنی جان کا مالک ہے ہی نہیں تو پھر ملکیت غیر میں اس کا تصرف بے جا ہوا، پھر یہ قابل زجر و توبیخ ہوگا یا لائق مدح و ستائش؟ معلوم ہوا کہ انسان اپنی جان کا مالک بنایا گیا ہے، پھر حصول رضائے الٰہی کے لیے جب یہ اپنی جان دیتا ہے تو مالک حقیقی کی جانب سے عفو و مغفرت کی قیمت پاتا ہے۔ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم، اللہ تعالیٰ نے مومنوں کی جان و مال خریدا۔

اس آیت مبارکہ سے بھی استفادہ ہوا کہ مومن مالک ہے اپنی جان و مال کا جب یہ مالک قرار پایا تو بیع بھی صحیح اور ہبہ بھی، صدقہ اور تبرع بھی، ہاں! یہ امر ضرور پیش نظر رہے کہ اشیا اپنے مقاصد پر دائر ہوتی ہیں، لہذا اعضا پر تصرف کرنے سے پہلے اس کا مقصد، اس کی غرض و غایت پر نظر کرنا ضروری ہوگا۔ اگر مقصد نیک ہے، نیت رضائے خداوندی کی ہے، تو بلا شبہ ان اعضا کے استعمال پر جزائے خیر کا ترتب ہوگا، ورنہ اس کا استعمال کم از کم بے محل قرار پائے گا اور کرنے والا قابل لوم و ذم۔

ثانیاً: یہ بات خاص طور پر ذہن میں رکھنی چاہیے کہ جسم و اعضا کے استعمال سے متعلق "شرعی حدود" کو ہمیشہ خیال میں رکھنا ہوگا تاکہ یہ شبہ پیدا نہ ہو کہ جب ثبوت ملکیت ہو گیا تو پھر خودکشی (اپنے تمام طریقوں کے ساتھ) ناجائز و حرام کیوں قرار پائی ـــ ہماری سابقہ بحث سے جواب وضاحت سے سمجھ میں آجاتا ہے کہ خودکشی اس لیے حرام ہے کہ یہ قتل نفس نہ کسی مقصد بلند کے تحت ہے اور نہ ہی اس میں کوئی جذبۂ دینی کارفرما ہے۔ ہاں! یہی کام اگر جذبۂ دینی کے تحت ہوتا تو اسی کو ہم شہادت و قربانی جیسے محترم الفاظ سے یاد کرتے، امثال کے طور پر اگر اہ شرعی کی صورت میں جب کوئی مومن "عزیمت" پر عمل کرتے ہوئے اپنی جان دے دے تو شریعت مطہرہ اس کے اس فعل کو قابل اجر و ثواب گردانتی ہے۔ کیوں؟ صرف اس لیے کہ دین کی پاس داری یا کلمہ کفر سے بیزاری، اس کا سبب بنا ہے۔

ان تمہیدی سطور کے بعد اب اصل مسئلہ کی طرف توجہ کریں کہ اپنا ایک دینی بھائی کسی ایسی بیماری یا عارضہ و حادثہ کا شکار ہوا جس کے بدن میں خون کی کمی لاحق ہو گئی، جس کے بارے میں ڈاکٹروں نے یہ فیصلہ کر دیا کہ اب اس کی زندگی خون کی کمی کی وجہ سے خطرے میں ہے، بغیر خون انجیکٹ کیے اس کی زندگی بچ نہیں سکتی تو اسے خون چڑھانا جائز ہے۔

یہاں پر **ایک شبہہ** پیش کیا جا سکتا ہے کہ آج کل اکثر ڈاکٹر کافر و مشرک یا کم از کم فاسق معلن ہوتے ہیں، ان کے کسی فیصلے کا شریعت کب اعتبار کرتی ہے؟

جواباً عرض کیا جائے گا کہ حسب تصریح اعلیٰ حضرت رضی المولیٰ تعالیٰ عنہ معاملات میں کافر و مشرک کی بھی خبر یا

رپورٹ کا اعتبار کرلیا جائے گا، اگرچہ من وجہ اس خبر یا رپورٹ کا تعلق دینی بھی ہو۔ فتاوی رضویہ جلد ہشتم ص ۳۵۱ میں ہے:

"دربارۂ معاملات قول کافر کا قبول ہے، اگرچہ حکم دیانت کو متضمن ہو جائے گا"۔

یہیں سے اس امر کی وضاحت ہوگئی کہ کسی مریض کے سلسلے میں غیر مسلم ڈاکٹروں کی رپورٹ لائق اعتبار ہے، لہذا راقم الحروف کے اپنے خیال سے صرف مسلم سنی صحیح العقیدہ کی زندگی بچانے کے لیے خون لینا دینا جائز ہوگا، مگر نجاست اور عدم مالیت کی بنا پر بیع جائز نہ ہوگی، وجہ یہ کہ دم مسفوح کی نجاست اجماعی ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ ایک انسان کا خون دوسرے کے جسم میں داخل کیا گیا، یعنی شے نجس سے اس کا علاج کیا گیا۔ تو یہ "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت آئے گا، کیوں کہ اس کے سوا دوسرا ذریعہ نہیں جس سے مریض کی زندگی بچائی جا سکے، علاوہ ازیں بعض ائمہ کرام کے نزدیک "بول ماکول اللحم" کے استعمال کی اجازت ہے، جب کہ بول کی نجاست بھی منصوص ہے۔

لہذا راقم الحروف کے خیال کے مطابق خرید وفروخت تو ناجائز ہونا چاہیے، مگر انسانی ہمدردی کے تحت بطور کار خیر اس کا لینا دینا جائز ہونا چاہیے۔

❁❁❁❁❁

مقالہ - ۳

از: مولانا شمس الہدی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب [۱] جائز ہے، دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) مریض کے بعض احوال ایسے ہوتے ہیں کہ اسے خون چڑھانا ناگزیر ہو جاتا ہے، جیسا کہ سوال نامہ میں مصرح ہے، ایسی حالت میں شریعت غرا نے بہت سی حرام اشیا کو حلال کے درجہ میں کر دیا ہے۔ "الضرورات تبیح المحظورات" اور "المشقة تجلب التیسیر" کے اصول ایسے ہی مواقع کے لیے ہیں۔

(۲) فقہائے کرام نے اسباب تخفیف سے مرض کو بھی شمار کیا ہے۔ الاشباہ والنظائر ص ۱۲۵ میں اس کی تصریح ملتی ہے، لہذا مریض کے لیے خون کا استعمال بھی حکم تخفیف کے تحت ہونا چاہیے اور مرض کا مطلب بس اتنا ہے کہ جو بدن کو خالص اعتدالی حالت سے نکال دے۔ محقق جرجانی فرماتے ہیں:

"المرض هو ما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخالص". (كتاب التعريفات ص ۲۱۱)

علامہ سید حموی فرماتے ہیں: المرض حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة. (شرح الأشباه ص ۱۲۵)

ہر وہ مرض سبب تخفیف ہے جس سے جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہو یا زیادتی مرض یا تاخیر سے ٹھیک ہونے کا خدشہ قوی ہو كما هو مصرح في الأشباه. اور سوال نامہ میں موجود ہے کہ خون نہ چڑھایا جائے تو زخم دیر سے بھرے ہے، ٹانکے کی جگہ کھل جاتی ہے، شاک کی حالت طاری ہو جاتی ہے، انفیکشن ہو جاتا ہے۔ ان سب مشکلات کا حل اگر خون چڑھا دینے سے ہو جاتا ہے، تو ضرور یہ عمل درجۂ اباحت میں آنا چاہیے۔

(۳) حضرت عبداللہ بن زبیر حضرت سفینہ وغیرہما کے بارے میں مروی ہے کہ انھوں نے حضور کے خون مبارک کو احترا کہیں زمین پر نہ ڈالا، بلکہ اسے پی گئے، اس پر حضور نے فرمایا: تم نے اپنے کو جہنم سے محفوظ کرلیا۔ (خصائص کبری ج ۲ ص ۲۵۲)

اس سے پتہ چلا کہ خون چڑھانے میں اہانت نہیں اور وہ منتفع بہ ہے اور انسانی اجزا کی حرمت اسی کرامت کی ہے۔
(بدائع ۵ ص ۳۵)

لہٰذا جب یہاں علت حرمت منتفی ہو تو جواز ثابت۔ اب رہا معاملہ اس کی نجاست کا کہ وہ دم مسفوح ہے تو اس کا تذکرہ آ رہا ہے۔

(۴) حرام چیز سے دوا و علاج کے سلسلہ میں فقہائے کرام مختلف ہیں، ظاہر المذہب میں ممنوع ہے، ایک روایت کے تحت رخصت ہے اور یہی قول مفتی بہ ہے، خاتم المحققین ابن عابدین شامی قدس سرہ السامی فرماتے ہیں:

"ظاهر المذهب المنع، وقيل: يرخص، وعليه الفتوى". (رد المحتار ص ۴۰۱، ج ۲)

محقق کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"والاستشفاء بالمحرم لا يجوز عند الشافعي لحصول الشفاء فيه". (بدائع الصنائع ص ۶۱، ج ۱)

واضح رہے کہ یہاں شفاء یقینی نہیں بلکہ غالب ہی ہے۔

(۵) فقہائے عظام تصریح فرماتے ہیں کہ مرد عورت کے دودھ کو بطور دوا ناک میں چڑھانا پڑے تو اس میں کوئی مضایقہ نہیں "ولا بأس بأن يستعط الرجل بلبن المرأة ويشربه للدواء". (فتاوی عالمگیری ص ۱۱۲، ج ۴)

حالاں کہ عورت کے دودھ کا استعمال مرد کے لیے حرام ہے کہ یہ بھی جزء انسانی کا استعمال ہے۔

(۶) بغرض علاج خون سے آیات قرآنیہ لکھنا جائز ہے، جب کہ آیات قرآنی کو نجس سے لکھنا حرام اور احترام انسانی کا احترام ہے۔ "ولو عجف مكتب القاصحة بالدم على جبهته و أنفه جاز للاستشفاء، وبالبول أيضا إن علم (أي: حصل له الظن الغالب) فيه شفاء لا بأس به". (رد المحتار ج ۱، ص ۱۴۰)

اور خلاصۃ الفتاوی ج ۴ ص ۴۰۰ میں ہے:

"والذي رعف فلا بأس بأن يكتب بدمه على جبهته شيئا من القرآن، قال أبو بكر: يجوز، وقيل له: لو كتب بالبول؟ قال: لو كان به شفاء لا بأس به، قيل: لو كتب على جلد ميتة؟ قال إن كان به شفاء جاز".

(۷) فتاوی [illegible] کہ مریض کے لیے خون پینا جائز ہے، يجوز للعليل شرب الدم والبول وأكل النجاسة للتداوي، إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه، ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه. (هندية ص ۱۱۲، ج ۴ / شامية ص ۲۴۹، ج ۵)

جب بطور دوا حرام چیز کو ناک میں چڑھانا بلکہ پینا تک مباح ہے تو خون کو بدن مریض میں چڑھانا بدرجۂ اولی جائز ہے کہ یہاں پینے کے سوا اس سے انتفاع ہے اور بہت سی اشیا ایسی ہیں کہ ان کا پینا کھانا ناجائز ہے، لیکن دوسری طرح اس سے انتفاع مباح۔

ضرورت ۲ یہاں حاجت تامہ کے سبب خون کی خرید و فروخت جائز ہے اور اسے بیچ کرنا تو بدرجۂ اتم درست ہے۔ دیکھیے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے موئے مبارک کو بغرض استشفا کتنے لوگوں میں بانٹا گیا، جب کہ اس کی بیع ناجائز ہے۔ شامی میں ہے "وأخذ شعر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من عنده، وأعطاه هدية عظيمة لا

علی وجه البیع، فلا بأس به. (ج ۷، ص ۲۴۹)

علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں: انه یجوز بیع العلق للحاجة مع انه من الهوام و بیعها باطل، وکذا بیع الحیات للتداوی. (ص ۲۳۶، ج ۷)

نیز جب خون سے انتفاع کا جواز ثابت ہوا تو اسی سے اس کی بیع و شراء کی صحت بھی معلوم ہوگئی "کل ما ینتفع به یصح بیعه. (فتح الباری، ص ۳۴۲، ج ۴) ای جواز البیع یدور مع حل الانتفاع. (شامی ص ۲۳۶، ج ۷)

اور صحیح بخاری ج ۱، ص ۳۸۰ اور ص ۳۸۸ میں جو وارد ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عن ثمن الدم. اگر اس کا مفہوم یہی لیا جائے کہ خون کی قیمت لینا ممانعت ہے تب بھی اس کی بیع کے جواز میں فرق نہیں آتا، وہاں ایسا ہونا ہے کہ اس کی قیمت بائع کے لیے [illegible] طرز میں

"شعر الحصیر إذا [illegible] لکن [illegible] للبائع". (ج ۳)

البتہ یہ ہے کہ خون کی خرید کی کراہت سے بیع کی صحت میں خلل نہیں آتا ہے۔ علامہ کاسانی شراب کی بیع کے سلسلہ میں فرماتے ہیں: إذا کان للبائع نصرانی والبیع صحیح، لکونها مالاً متقوماً فی حقه" (بدائع الصنائع ص ۱۲۸، ج ۴)

بلکہ ضرورت تو خون کو طاہر ہونا چاہیے جیسا کہ محقق ابن الہمام ارشاد فرماتے ہیں

"ثم الشهید طاهر فی حق غسله، نجس فی حق طهره لعدم الضرورة" (الاشباہ ص ۱۴۱):

نتیجہ بحث یہ ایک طرح کا صدقہ اور تبرع ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ احکم.

●●●●●

مقالہ ۵

[illegible] جائز ہونے کا شرعی حکم

ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے جسم میں منتقل کرنا بہت سے خطرناک امراض میں راحت رسانی اور ہلاکت سے محفوظ رہنے کے لیے دور جدید کے اطباء کی کامیاب کوشش اور انکشاف ہے۔ یہ طریقہ علاج و معالجہ شریعت اسلامیہ کی نگاہ میں مباح ہے یا ناجائز [illegible] علاج و معالجہ کی کل تین صورتیں کی جاسکتی ہے (۱) جان بچانے کے لیے (۲) [illegible] طبی کے لیے (۳) حسن ظاہری کے حصول کے لیے۔

عرف عام میں مشہور ہے کہ "جان بچانا فرض ہے"۔ یہ کہاں تک صحیح اور کہاں تک صحیح ہے؟

"جان بچانا فرض ہے" یہ مقولہ اپنے مقام پر صحیح ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز میں ہلاکت عادی طور پر قطعی ہو اس سے بچنا فرض ہے مثلاً کھانا پانی چھوڑ دینا ہلاکت کا سبب عادی قطعی ہے۔ اسی لیے امتناع الاکل والشرب کی وجہ سے اگر کوئی مر گیا تو وہ گنہگار ہوگا۔

فلو ترک الأکل والشرب حتی هلك فقد عصی. (شامی ص ۴۸۸، ج ۹) ولو جاع ولم یأکل مع قدرته حتی مات یأثم. (عالمگیری ص ۳۳۸، ج ۵)

ورنہ جان بچانا انسان کے بس کی بات نہیں، مرنا قطعی یقینی ہے۔ ثم لا تعلم ذائقة المنون۔ اس لیے آیت کریمہ "لا تلقوا بایدیکم الی التھلکة" کا مطلب یہی ہوگا کہ جن چیزوں میں ہلاکت عادی طور پر قطعی یقینی ہو ان چیزوں سے بچنا فرض ہے۔ رہ گیا علاج و معالجہ کرنا تو یہ ہلاکت کے اسباب قطعیہ میں سے نہیں، اس لیے یہ صرف امر مستحب ہوگا۔ ہاں اگر تجربات اور ماہر مسلم اطبا کی تحقیقات سے متعین ہو چکا ہو کہ اس دوا سے مریض مہلک مرض سے بچ سکتا ہے اور وہ دوا سہل الحصول بھی ہے تو اب اس دوا سے مداوی کو واجب ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

خون چڑھانے کی موجودہ طبی حیثیت: بعض ماہر ڈاکٹروں سے جن کی زبانی معلوم ہوا کہ خون چڑھانے کا عمل اسی صورت میں ہوتا ہے جب کسی انسان کی جان کو خطرہ ہو اور راحت رسانی یا حسن ظاہری کے حصول کے لیے یہ عمل ابھی تک رائج نہیں، مگر نصف صدی کی ایجادات میں [illegible] صرف اس صورت کو سامنے رکھتے ہوئے ہے جب کسی انسان کی جان کو خطرہ ہو اور خون چڑھانے اس کی جان بچنے کی امید ہو۔ ڈاکٹروں کے لیے شرعی اجازت ہے کہ اسے کسی انسان کا خون چڑھایا جائے۔

خون چڑھانے کی شرعی حیثیت: خون چڑھانے کا عمل جو یورپ اطبا کی ایجاد ہے، اس لیے شریعت اسلامیہ کی مستند اور معتمد کتابوں میں اس کا صریح تذکرہ بہ نظر نہ آئے تو کچھ تعجب نہیں مگر خون کی حرمت و نجاست متفق علیہ ہے، اس سے متعلق دلائل پیش کرنے کی حاجت نہیں۔ ہاں اضطرار، تداوی اور اضطرار بوجہ مخمصہ میں خون پینے کے جواز سے متعلق کتب فقہ میں جزئیات ضرور دستیاب ہیں۔ خون پینا۔ خون چڑھانا قریب قریب شرعاً ایک ہی حکم کا حامل ہوگا کہ خون پینے کا مقصد بھی یہی ہے کہ خون بدن کے اندر پہنچایا جائے۔ فقہ حنفی کی معتبر کتاب میں ہے

"یجوز للعلیل شرب البول والدم و اکل لحم الحیة للتداوی إذا أخبره طبیب مسلم أن فیه شفاءه و لم یجد من المباح ما یقوم مقامه [illegible] (ص ۲۵۵، ج ۵)

اس جزئیہ سے صراحۃً [illegible] کے لیے ہے جس کے لیے کسی مسلم طبیب حاذق نے فیصلہ کر دیا ہو کہ خون پینے کے علاوہ تمہارے لیے کسی اور چیز میں شفا نہیں۔ اس جزئیہ کو سامنے رکھتے ہوئے مفتی دائرہ میں بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی مسلم ماہر ڈاکٹر یہ فیصلہ کر دے کہ اس مریض کی جان بچانے کے لیے خون چڑھانے کے علاوہ کوئی [illegible] صورت میں خون کی حرمت حلت سے بدل جاتی ہے۔ شامی میں ہے

"وعلیٰ ہذا إن الاستشفاء بالحرام حرام غیر مجبری علی إطلاقه، و إن الاستشفاء بالحرام إنما لا یجوز إذا لم یعلم أن فیه شفاء، أما إن علم و لیس له دواء غیره یجوز". (ص ۲۸۸، ج ۵)

تجربات سے یہ بات درجۂ یقین کو پہنچی ہے کہ خون چڑھانے سے اکثر جاں بلب مریض ہلاکت سے بچ جاتے ہیں تو گویا جن حالات میں ماہر اطبا خون چڑھانے کا حکم کرتے ہیں وہاں شفا درجۂ یقین پر ہوتی ہے تو ایسے حالات میں خون چڑھانے کا جواز واضح نظر آتا ہے۔ فتاویٰ ہندیہ میں ہے

لکن الترجمة المنوشطة وهي المعلومة كالمداواة بالأسباب الظاهرة عند الأطباء فعمله ليس مناقضا للتوكل بخلاف المحظور و تركه ليس محظورا بخلاف المقطوع به. (ص ۳۵۵، ج ۵)

WWW.NAFSEISLAM.COM

خون ھبہ کرنے کی شرعی حیثیت خون کی حرمت و نجاست قطعی یقینی ہے۔ خون جب جان سے نکل گیا تو حرام قطعی ہے اور حرام قطعی کسی کی ملک نہیں ہوتا ہے کہ ملک کا متعلق مال پر ہوتا ہے اور یہ عندالشرع مال نہیں اور جو مال نہ ہو اس کا ہبہ جائز نہیں۔

خون کی خرید و فروخت خون کی بیع و شراء باطل ہے۔ جواہر الجواہرین میں ہے: وکذا بیع المیتۃ والدم والخمر باطل، لأنها لیست أموالا فلا تکون محلا للبیع. (ص ۳۹، ج ۳)

انسانی ھم مردی میں خون بینک میں جمع کرنے کا حکم شرعی کسی مردہ انسان کے خون کو انسانی ہم دردی میں بینک میں جمع کرنے میں شرعاً حرج نہیں ہونا چاہیے کہ زندہ کی عظمت اور ضرورت بہ نسبت مردہ کے زیادہ ہے۔ لأن حرمة الحي أعظم.

اعضا کی پیوند کاری ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے جسم میں لگانا جائز نہیں، خواہ وہ زندہ انسان کا عضو ہو یا مردہ انسان کا عضو ہو، کیوں کہ یہ ناجائز حرام ہے۔ فتاویٰ شامی میں ہے

والانتفاع بأجزاء الآدمي لم یجز. (ص ۳۵۹، ج ۵)

فتاویٰ عالمگیری میں ہے

وإذا کان بر جل جراحة یکره لمعالجه بعظم الخنزیر والإنسان لأنه یحرم الانتفاع به. (ص ۳۵۹، ج ۵)

الجواب ① مردہ انسان ہو یا زندہ اس کے کسی بھی عضو کو الگ کرکے اس سے فائدہ حاصل کرنے میں انسان کی توہین و تذلیل ہے۔ جواہر میں ہے: لأن الآدمي مکرم لا یمتهن فلا یجوز أن یکون شيء من أجزائه مهانا مبتذلا. (ص ۵۵۸، ج ۳)

الجواب ② صحت مند انسان ہو یا مریض کسی انسان کے اعضاء کو ضرورت شرعی اس کے جسم سے الگ کرنا نجاست غلیظہ میں ملوث ہے۔ اس لیے یہ ناجائز ہے۔

الجواب ③ کسی انسان کو شرعاً یہ حق نہیں کہ اپنے کسی عضو کو کاٹ کر ہبہ کرے یا خیرات کرے یا بیچے کہ انسان اپنے جسم کا مالک نہیں بلکہ یہ جسم اس کی امانت ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے

"المضطر لیس له أن یقطع قطعة من لحم نفسه فیأکلها، أو یقطع قطعة و یطعمها غیره، لأنه لا یملک القطع قطعة و تملیکها لا یسعه أن یفعل، ولا یصح أمره به، کما لا یسع للمضطر أن یقطع قطعة من نفسه فیأکل". (فتاویٰ عالمگیری ج ۴، ص ۱۰۳) والانتفاع بأجزاء الآدمي لم یجز". (فتاویٰ عالمگیری ج ۱، ص ۱۰۲)

الجواب ④ اگر اس کی صحت کے لیے یہ مفید ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں اور یہ کٹا ہوا عضو اس کے حق میں مردار کے حکم میں ہے اور نہ ہی اس میں انسانی عضو کی توہین و تذلیل ہے۔ درمختار میں ہے: وفي الأشباه "المستفاد من الحي کمیتة إلا في حق صاحبه، فطاهر و إن کثر". (ص ۳۶۱، ج ۱)

الجواب ⑤ یہاں کوئی محظور لازم نہ آئے گا کہ انسان کا کٹا ہوا عضو خود اس کے حق میں مردار کے حکم میں نہیں، جیسا کہ گذرا۔ مندرجہ بالا مسائل میں فیصلے میری ناقص فہم میں شرعاً وہی ہیں جو اوپر مذکور ہوئے۔ لیکن اگر ایسی صورت ہے کہ کسی انسان کا کوئی ایسا عضو کٹ گیا یا خراب ہو گیا کہ اس کی وجہ سے اس کی جان کو خطرہ یقینی ہے تو اس کے لیے کسی مردار

WWW.NAFSEISLAM.COM

انسان کے عضو یا خون منگا کسی کا ایکسیڈنٹ یا قتل ہوا فوراً اس کے خون اور عضو صحیح کو نکال کر بینک میں رکھ لیا جائے، پھر بوقت ضرورت انسانی ہمدردیوں میں بلا کسی عوض کے استعمال کیا جائے، تو اس میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے جب کہ اس سے فائدہ قطعی ہو، اس لیے کہ زندہ کی عظمت مردہ سے زیادہ ہے۔ جیسا کہ اس جانب بعض شوافع گئے ہیں اور بعض احناف بھی گئے ہیں۔ مغنی میں ہے:

"قال الشافعي و بعض الحنفية: يباح وهو أولى؛ لأن حرمة الحي أعظم". (ص ۳۳۹، ج ۹)

اسی طرح ایک دوسرے جزئیے میں میت کے احترام کے مقابلے میں زندہ کی عظمت کو اہمیت دی گئی ہے حاملہ کا انتقال ہو گیا اور لوگوں کو غالب گمان ہے کہ پیٹ میں بچہ زندہ ہے تو پیٹ چاک کر کے بچے کو نکالنے کی شرعاً اجازت ہے۔ مغنی میں ہے:

"لو أن حاملاً ماتت و في بطنها ولد يضطرب، فإن كان غالب الظن أنه ولدٌ حيٌّ وهو في مدةٍ يعيش غالباً، فإنه يشق بطنها؛ لأن فيه إحياء الآدمي، فترك تعظيم للآدمي أهون من مباشرة سبب الموت". (ص ۳۲۵، ج ۹)

بحر الرائق میں ہے:

- "لأن ذلك لسبب نفسي محترمة بترك تعظيم الميت". (ص ۲۰۵، ج ۸)
- "وله أكل آدمي ميت، و قتل مرتد و حربي". (ص ۱۳۲، ج ۸)
- "وحل قتل الصبي والمرأة الحربيين للأكل". (ص ۱۳۲، ج ۸)

شبہات حرمت میتہ کی برتری کو سامنے رکھ کر اگر مردہ کے خون اور اعضا کے استعمال کی اجازت دی جائے تو شرعی اعتبار سے متعدد شبہات وارد ہوتے ہیں۔

(۱) مردہ ہو یا زندہ، سب کا خون حرام قطعی اور نجس العین ہے، جس کا استعمال بندے کے لیے جائز نہیں۔

(۲) مردہ کا خون زندہ کے خون سے الگ کر کے بالکل ویسا ہی پاک اور طاہر نہیں ہوتا ہے، اس کا استعمال ناجائز و گناہ ہے۔

(۳) انسان اپنے تمام اعضا کے ساتھ محترم و مکرم ہے، خواہ زندہ ہو یا مردہ، اس کے کسی بھی جز سے انتفاع اس کی توہین و تذلیل ہے، اس لیے اس سے انتفاع جائز نہیں۔ عالمگیری میں ہے:

"الانتفاع بأجزاء الآدمي لم يجز". (ج ۵، ص ۳۵۴)

بحر الرائق میں ہے: لم يجز بيعه والانتفاع به؛ لأن الآدمي مكرم غير مبتذل، فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مُهانًا مبتذلًا. (بحر الرائق ج ۶، ص ۸۸)

ازالۂ شبہہ اولی: بلاشبہہ خون حرام قطعی نجس العین ہے، اس کی ایک ایک بوند ناپاک، اس کا استعمال حرام، لیکن فقہی صراحتوں سے یہ واضح ہے کہ حالت اضطرار میں خواہ اضطرار جوع و عطش ہو، خواہ اضطرار تداوی ہو، دونوں صورتوں میں استعمال حرام کی اجازت مستفاد ہے۔ اضطرار جوع و عطش کے لیے تو بہت سارے جزئیات کتب فقہ میں دستیاب ہیں، طوالت سے بچنے کے لیے یہاں صرف اضطرار تداوی کا جزئیہ تحریر ہے۔ خلاصۃ الفتاوی میں ہے: پیشانی پر از راہ علاج خون اور پیشاب سے قرآنی آیات لکھ سکتے ہیں:

"والذي رعف فلا يرقأ دمه فأراد أن يكتب بدمه على جبهته شيئاً من القرآن، فقال: أبو بكر يجوز. وقيل له: لو كتب له بالبول، قال: إن كان به شفاء لا بأس"

تائید جزئیات ذیل سے ہوتی ہے:

● رد المحتار میں ہے: إن قال له آخر: اقطع يدي وكلها لايحل؛ لأن لحم الإنسان لا يباح في الاضطرار لكرامته. (ص ۲۱۵، ج ۵)

● فتاوی ہندیہ میں ہے: في التجريد ولو أكره على قطع يد رجل، فقال ذلك الرجل: قد أذنت لك في القطع فاقطع، والآمر غير مكره لهيبته أن يقطع، وإن قطع فهو آثم. (ص ۴۱، ج ۵، كتاب الإكراه)

● اشباہ میں ہے: ولا يأكل المضطر طعام مضطر آخر، ولا شيئًا من بدنه. (ص ۱۹، القاعدة الخامسة)

مگر اس کے برخلاف انسان کے جز سیال مثلاً دودھ سے انتفاع مقام ضرورت وحاجت میں جائز قرار دیا گیا ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

قال في موضع آخر: أهل الطب يثبتون نفعًا للبن البنت للعين وهي من أفراد مسألة الانتفاع بالمحرم للتداوي كالخمر، و اختار في النهاية والخانية: الجواز إذا علم فيه الشفاء ولم يجد دواء غيره. (شامی ۲۶۴، ج ۷)

امام شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: لا بأس بأن يستعط الرجل بلبن المرأة و يشربه؛ لأنه موضع الحاجة والضرورة. (مبسوط السرخسي ص ۱۲۶، ج ۱۵)

مذکورہ جزئیات سے عیاں ہے کہ مقام ضرورت وحاجت میں انسان کے جز سیال اور غیر سیال کے درمیان فرق ہے، جز و غیر سیال کا استعمال مقام ضرورت میں بھی جائز نہیں جب کہ جز سیال کا استعمال مقام ضرورت وحاجت میں جائز ہے۔

سوال ۳، ۴: امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی مذکورہ بالا تصریح سے ظاہر ہے کہ انسان کے جز سیال کے استعمال میں ضرورت شرعیہ بھی اثر انداز ہے اور حاجت بھی مؤثر ہے۔ لہٰذا جب ضرورت یا حاجت کا تحقق ہو جائے تو انسانی خون کا استعمال جائز و درست ہوگا، چناں چہ دودھ انسان کا جز سیال ہے جس سے انتفاع مقام ضرورت وحاجت میں جائز رکھا گیا ہے، اس کی تائید علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی اس تصریح سے بھی ہوتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

وما قيل: إن الاستشفاء بالحرام حرام غير مجرى على إطلاقه، و إن الاستشفاء بالحرام إنما لايجوز إذا لم يعلم أن فيه شفاء، أما إن علم وليس له دواء غيره يجوز، ومعنى قول ابن مسعود رضي الله تعالى عنه "لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم" يحتمل أن يكون قال ذلك في داء عرف له دواء غير المحرم؛ لأنه حينئذ يستغني بالحلال عن الحرام، ويجوز أن يقال تنكشف الحرمة عند الحاجة، فلايكون الشفاء بالحرام، و إنما يكون بالحلال. (رد المحتار ج ۵، ص ۲۲۸)

مذکورہ دونوں جزئیہ سے واضح ہے کہ مقام ضرورت وحاجت میں انسانی خون کا استعمال جائز و درست ہے، بشرطیکہ کسی طبیب حاذق نے اس کی خبر دی ہو۔ فتاوی ہندیہ میں ہے:

"يجوز للعليل شرب الدم والبول و أكل العذرة للتداوي، إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه، ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه". (ج ۵، ص ۳۵۵)

سوال (۵): حلت وحرمت اگرچہ دیانات کی قبیل سے ہے اور دیانات میں کافر کی خبر کا اعتبار نہیں ہے، مگر یہ خبر

دینا کہ مریض کو اگر خون نہ چڑھایا جائے تو یہ مر جائے گا یا ضرر شدید میں مبتلا ہو جائے گا، یہ معاملات کی قبیل سے ہے، اگرچہ ضمنی طور پر اس میں حلت و حرمت کا معنی بھی موجود ہے اور معاملات میں کافر کی خبر مقبول ہے، مثلاً کسی نے کافر اجیر کو گوشت لانے کے لیے بھیجا، اجیر نے گوشت خرید کر کہا: میں نے یہ گوشت یہودی یا نصرانی سے خریدا، تو اس گوشت کا کھانا جائز ہے، کیوں کہ گوشت کی حلت و حرمت اگرچہ دیانات کے قبیل سے ہے، مگر یہ خبر دینا کہ میں نے یہ گوشت یہودی یا نصرانی سے خریدا، یہ معاملات سے ہے، اگرچہ ضمنی طور پر اس میں حل کا معنی بھی موجود ہے، جو دیانات سے ہے۔ کفایہ میں ہے:

"لايقال: كان ينبغي أن لا يقبل قوله؛ لأنه إخبار بأن هذا اللحم حلال، والحل والحرمة من الديانات ولا يقبل في الديانات إلا قول العدل، والمجوسي ليس بعدل؛ لأنا نقول: إنه إخبار بالشراء من يهودي أو نصراني أو مسلم وإنه من المعاملات وإنما يثبت الحل في ضمنه، فلذا قبل قوله: في الشراء يثبت ما في ضمنه؛ لأن كم من شيء يثبت ضمنًا ولا يثبت قصدًا كوقف المنقول ضمنًا بغير المنقول". (كفايه ص ٤٤٤، ج ٥)

خاص طور سے اس زمانے میں اکثر و بیشتر ایسے حالات رونما ہوتے رہتے ہیں جن میں مریض کو خون چڑھانا ضرورت یا حاجت کے دائرے میں آ جاتا ہے، اب اگر طبیب حاذق کے لیے اسلام کی شرط لگا دی جائے۔ جب کہ مسلم حاذق اطبا کی تعداد بہت کم ہے تو یہ باعث حرج و ضرر ہوگا۔

پھر خون کی حرمت دیانات سے ہے اور دیانات میں تو فاسق کی خبر بھی مقبول نہیں، گو مسلمان ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ کتب فقہ میں اس کی صراحت ہے: يقبل في المعاملات قول الفاسق ولا يقبل في الديانات إلا قول العدل. (هدايه وغيره)

اور ہندوستان میں تو شاذ و نادر ہی ایسے حاذق اطبا ملیں گے جو فاسق نہ ہوں، ورنہ غالب اکثریت میں اطبا فساق و فجار ہی ملیں گے تو اگر طبیب حاذق کا مسلمان اور وہ بھی فاسق نہ ہونا خون چڑھانے کے لیے شرط جواز قرار دیا جائے تو امت مسلمہ حرج و ضیق میں مبتلا ہو جائے گی، اس لیے اس زمانے میں اسلام کی شرط نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

❁❁❁❁❁❁❁❁

WWW.NAFSEISLAM.COM

مقالہ -۷

از: مولانا مفتی محمد رحیم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب [۱] بعون الملك الوهاب- اصل حکم یہ ہے کہ ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھانا جائز نہیں۔ **اولاً**: خون حرام بھی ہے اور ناپاک بھی، قرآن مقدس میں ارشاد ہے: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ. اور فرمایا گیا: أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا. حرام اور ناپاک شے سے علاج جائز نہیں، خواہ داخلی علاج ہو یا خارجی۔ درمختار میں ہے:

"لايجوز التداوي بالمحرم في ظاهر المذهب، أصله بول المأكول". (ص ۲۱۱، ج ۳)

ثانیاً: خون انسان کا جزء بدن ہے اور انسان کے کسی جز سے انتفاع بلا ضرورت شرعی جائز نہیں، فتح القدیر میں عورت کے دودھ کے بارے میں ہے:

"لأنه جزء الآدمي، فلايجوز الانتفاع به إلا للضرورة". (ص ۳۱۰، ج ۳)

لیکن جس مریض کی حالت ایسی ہو جائے کہ خود مریض یا طبیب حاذق وعادل کو یہ ظن غالب ہو کہ اگر اسے خون نہیں چڑھایا گیا تو مر جائے گا، تو ایسے مریض کو بوجہ حاجت وضرورت خون چڑھوانا جائز ہے، جیسے کسی بھوکے یا پیاسے انسان کو کھانے یا پینے کے لیے کوئی حلال غذا یا مشروب نہ ملے اور بھوک و پیاس سے جان نکل جانے کا خطرہ لاحق ہو گیا ہو تو ایسے شخص کو بھوک و پیاس ختم کرنے کے لیے حرام غذا و حرام مشروب مثلاً مردار و شراب کھانے و پینے کی اجازت ہے۔ قرآن مقدس میں ارشاد ہے:

"فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝" (مائدہ آیت ۳)

اور اگر کوئی مریض اتنا کمزور ہو کہ اگر خون چڑھا دیا جائے تو اس کی طاقت میں اضافہ ہو جائے گا اور اگر نہ چڑھایا جائے تو کمزوری کے باعث موت کا خطرہ لاحق نہیں، تو ایسے مریض کو خون چڑھانے کی اجازت نہیں۔ بناء علی أصل المذهب والله تعالى أعلم.

الجواب ۲ جس حالت میں خون چڑھانے کی شرعاً اجازت ہے، ایسے مریض کو خون ہبہ کرنا بوجہ ضرورت جائز ہے، البتہ بیچنے کی اجازت نہیں، کیوں کہ خون شرعاً مال نہیں، اس لیے اسے بیچنا جائز نہیں، ہدایہ میں ہے: البيع بالميتة والدم باطل. (ج ۳، ص ۴۹)

ہاں! اگر کوئی مفت خون دینے پر راضی نہ ہو تو مریض کو خریدنے کی اجازت ہے، جیسے پانی نہ ہو تو پیاس بجھانے کے لیے بوجہ ضرورت شراب خریدنے کی اجازت ہے۔ والله تعالى أعلم.

الجواب ۳ گزر چکا کہ کسی دوسرے انسان کا خون عند الضرورۃ استعمال کرنا جائز ہے اور جس چیز کا جواز ضرورۃً ثابت ہوتا ہے، تو وہ چیز ضرورت وحاجت سے پہلے اور ضرورت سے زائد ممنوع ہے، اس لیے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا جائز نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

۞۞۞۞۞

مقالہ - ۸

از: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس

باسمہ وحمدہ تعالیٰ

یہ امر محقق ہے کہ خون خواہ انسان کا ہو یا کسی اور کا، اگر وہ رقیق وسائل ہے تو یقیناً حرام ہے۔ چناں چہ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے:

"قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا".

جب بہنے والا خون حرام ہے تو یقیناً اس کے ذریعہ علاج علاج بالحرام ہوگا اور حرام چیزوں سے علاج کے جواز وعدم جواز میں اقوال علما مختلف ہیں۔ چناں چہ آشوب چشم کے مرض میں عورت کے دودھ سے علاج کے سلسلے میں شامی میں جواز و عدم جواز دونوں منقول ہیں۔ علامہ شامی کے الفاظ یہ ہیں:

"وفيه قولان، قيل: بالمنع، وقيل: بالجواز إذا علم فيه الشفاء كما في الفتح". (رد المحتار ص ۱۰۱۲، ج ۴)

بلکہ علامہ شامی علیہ الرحمہ کا رجحان اسی طرف ہے کہ اگر حرام چیز سے علاج میں شفا کا یقین ہو اور اس کے علاوہ کوئی ایسی حلال چیز نہ ملے جس سے اس مرض کا ازالہ ممکن ہو تو ایسی صورت میں حرام شئی سے علاج جائز ہے، صاحب خانیہ اور صاحب نہایہ نے اسی کو اختیار فرمایا۔ چناں چہ وہ رقم طراز ہیں:

"قدمنا في البيع الفاسد عند قوله: ولين امرأة أن صاحب الخانية والنهاية اختارا جوازه إن علم فيه شفاء ولم يجد دواء غيره. قال في النهاية: وفي التهذيب: يجوز للعليل شرب البول والدم والميتة للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاء ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه، وهل يجوز شرب العليل من الخمر للتداوي؟ فيه وجهان كذا ذكره الإمام الثاني وكذا في الذخيرة. وما قيل: إن الاستشفاء بالحرام حرام غير مجرى على إطلاقه، و إن الاستشفاء بالحرام إنما لا يجوز إذا لم يعلم أن فيه شفاء وأما إذا علم وليس له دواء غيره يجوز، و معنى قول ابن مسعود رضي الله عنه لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم يحتمل أن يكون قال ذلك في داء عرف له دواء غير المحرم؟ لأنه حينئذ يستغني بالحلال عن الحرام". (رد المحتار ص ۲۱۵، ج ٤)

بلکہ مریض کو جب علاج کی ضرورت ہو تو اس وقت اس شے کی حرمت اس کے حق میں باقی نہیں رہتی اور وہ شے حلال ہو جاتی ہے۔ اب اس کے ذریعہ علاج، علاج بالحرام نہیں، علاج بالحلال ہوگا، چناں چہ شامی میں ہے:

"ويجوز أن يقال تنكشف الحرمة عند الحاجة، فلا يكون الشفاء بالحرام، وإنما يكون بالحلال اهـ". (رد المحتار ص ۲۱۵، ج ٤)

صاحب ہدایہ کے نزدیک بھی استشفا بالحرام جائز ہے بشرطیکہ شفا کا علم حاصل ہو، شامی میں ہے:

"و كذا اختاره صاحب النهاية في النجس، قال نور علي وكتب الفاتحة بالدم على جبهته وأنفه جاز للاستشفاء و بالبول أيضاً إن علم فيه شفاء لا بأس به، لكن لم ينقل، وهذا لأن الحرمة ساقطة عند الاستشفاء كحل الخمر والميتة للعطشان والجائع. من البحر". (رد المحتار ج ۱، ص ۱٤۰)

اور علم سے مراد ظن غالب ہے، یقین نہیں۔ فقہائے کرام کے کلام میں علم سے ظن غالب مراد لینا شائع و ذائع ہے، چناں چہ ردالمحتار میں ہے:

"وأفاد سيدي عبد الغني أنه لا يظهر الاختلاف في كلامهم لاتفاقهم على الجواز للضرورة واشتراط صاحب النهاية العلم لا ينافيه اشتراط من بعده الشفاء ولذا قال والذي في شرح الدرر: إن قوله لا للتداوي محمول على المظنون وإلا فجوازه باليقيني اتفاقي، كما صرح به في المصفى اهـ. أقول: وهو ظاهر موافق لما مر في الاستدلال لقول الإمام: لكن قد علمت أن قول الأطباء لا يحصل به العلم والظاهر أن التجربة يحصل بها غلبة الظن دون اليقين إلا أن يريدوا بالعلم غلبة الظن وهو شائع في كلامهم تأمل". (ص ۱٤۰، ج ۱)

الحاصل: حرام شے سے علاج کی صورت میں اگر شفا کا یقین یعنی ظن غالب ہو اور کوئی دوسری حلال چیز اس مرض کی دوا نہ بن سکتی ہو تو اس حرام شے سے علاج و شفا حاصل کرنا درست ہے۔

سوال نمبر ۱: اتنی سی تمہید کے بعد اب ہم اصل جواب کی طرف رجوع کریں، لیکن اس سے قبل اس بات کی تحقیق ضروری ہے کہ مریض یا مصیبت زدہ کو جن حالات میں دوسرے انسان کا خون چڑھایا جاتا ہے، کیا اُن حالات میں خون چڑھانا ضروری ہوتا ہے یا خون چڑھانے کے علاوہ بھی کوئی ایسی صورت ہے جس سے مریض شفایاب ہو جائے؟

اس سلسلے میں جو معلومات سوال نامہ کے ذریعہ فراہم کی گئی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ خون چڑھانا دو نوعیت کا ہے۔

(۱) سرجیکل (۲) میڈیکل۔

خون چڑھانے کے **سرجیکل اسباب سات** ہیں۔ ذیل میں ہم ان اسباب کا تفصیل سے جائزہ لے کر یہ واضح کرنے کی کوشش کریں گے کہ کون کون سی صورت میں خون چڑھانے کی شرعاً اجازت و رخصت ہو سکتی ہے۔

ان اسباب میں پہلے سبب کی وضاحت سوال نامہ میں کچھ اس طرح کی گئی ہے:

"(۱) ایکسیڈنٹ ہونے یا کسی بھی طرح بدن کا کوئی عضو کٹ جانے کے باعث جب کافی خون نکل جاتا ہے اور مریض یا مصیبت زدہ پر شاک کی حالت طاری ہو جاتی ہے۔

بدن میں جب خون زیادہ کم ہو جاتا ہے تو نبض ڈوبنے لگتی ہے، بے ہوشی کا غلبہ ہونے لگتا ہے اور دل کی دھڑکن نارمل ریٹ سے تجاوز کر جاتی ہے اور دوران خون گرنے لگتا ہے۔ اسی کو شاک کہتے ہیں"۔

اگر اس صورت میں خون چڑھانا ہی اس کا علاج ہو اور طبیب کے بتانے سے صحت یابی کا یقین یعنی ظن غالب ہو تو ضرورت کی مقدار خون چڑھانے کی شرعاً اجازت دی جا سکتی ہے، ورنہ نہیں۔

(۲) دوسرے سبب کی وضاحت کچھ اس طرح کی گئی ہے:

"بڑے آپریشن میں دوران آپریشن جب خون بہت کم ہو جائے تو مریض پر شاک کی حالت طاری ہونے لگتی ہے، ایسے وقت میں خون چڑھانا ضروری ہوتا ہے، اس طرح کے مریض کو آپریشن کے بعد بھی خون چڑھانا پڑتا ہے، اور اگر اسے خون نہ چڑھایا جائے تو زخم دیر سے بھرتا ہے اور کبھی کبھی ٹانکے کی جگہ کھل جاتی ہے"۔

اس صورت میں دوران آپریشن خون چڑھانے کی اجازت ضرور ہوگی کہ یہی اس کا علاج ہے، تاہم آپریشن کے بعد محض اس لیے خون چڑھانا کہ زخم تیزی سے بھر جائے اور مریض جلد شفایاب ہو جائے، اس سلسلے میں اگرچہ اقوال علما مختلف ہیں، لیکن احتیاط اسی میں ہے کہ اس کی اجازت نہ دی جائے، چنانچہ شامی میں ہے:

"ولو قال الطبيب يتعجل شفاءك به فيه وجهان". (رد المحتار ج ٤، ص ٢١٥)

(۳) تیسرا سبب ہے "کالوونگ ڈیپ برن" یعنی جلد کی پوری موٹائی کا جل جانا۔

جلد کی اندرونی سطح پر باریک باریک نسوں کا جال بچھا ہوتا ہے جس میں خون گردش کرتا رہتا ہے، کھال کے جلنے کے ساتھ وہ خون بھی جل جاتا ہے، اب اس کی وجہ سے **ایک** تو شاک کی حالت پیدا ہو جاتی ہے جب کہ بدن کا ایریا ۲۵ فی صد سے زیادہ جل گیا ہو۔ **دوسرے** زخم دیر سے مندمل ہوتا ہے۔ **تیسرے** زخم کھلا ہونے کی وجہ سے انفیکشن بھی ہو جاتا ہے۔ اور انفیکشن بدن کے زیادہ حصہ میں ہو تو موت واقع ہو جاتی ہے۔ (ماخوذ از سوال نامہ)

اس صورت میں اگر واقعی خون کی کمی کی وجہ سے شاک کی حالت پیدا ہو جائے تو خون چڑھانے کی اجازت ہو سکتی ہے، لیکن زخم میں جلد اندمال کے لیے اس کی اجازت نہیں جیسا کہ مرّ۔ یوں ہی انفیکشن ہونے کا جب تک گمان غالب نہ ہو خون

چڑھانے کی اجازت نہیں کہ جس فساد کے ازالہ کے لیے حرام شے کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے وہ فساد موجود یا مظنون بظن غالب ہونا چاہیے۔

(۴) آپریشن کے بعد ایسے کیس میں جن میں خون بہت کم رہ جاتا ہے۔

اگر اس صورت میں خون کی کمی سے مریض کی وہی حالت ہو جس کا بیان سبب اول میں گزرا تو یقیناً خون چڑھانے کی اجازت ہوگی، ورنہ نہیں۔

(۵) اس سبب کے بارے میں سوال نامے میں کچھ اس طرح وضاحت کی گئی ہے:

"آپریشن کے پہلے ایسے کیس جن میں شدید خون کی کمی ہو اور آپریشن لازمی ہو تو خون چڑھانا لازمی ہوتا ہے، خون نہ چڑھانے کی صورت میں شاک کی حالت پیدا ہوگی، پھر کچھ دیر بعد موت واقع ہو جائے گی"۔

اس صورت میں خون چڑھانے کی اجازت ہے کہ یہی اس کا علاج ہے۔

(۶) خون بند کرنے کے لیے بھی خون چڑھایا جاتا ہے۔ بعض مریض کے خون میں ایسی بیماری پیدا ہو جاتی ہے جس کے باعث خون منجمد نہیں ہوتا اور برابر بہتا رہتا ہے، اسے دوسرے کا خون چڑھا دیا جاتا ہے تو اس میں انجماد کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ (ماخوذ از سوال نامہ)

اس صورت میں اگر خون اتنا بہہ جائے کہ مریض خون کی کمی سے نیم جان ہو جائے اور بے ہوشی طاری ہونے لگے اور سوائے خون چڑھانے کے کوئی ایسی صورت نہ رہ گئی ہو جس سے خون کو بہنے سے روکا جا سکے تو خون چڑھانے کی اجازت ہے، ورنہ نہیں۔

خون چڑھانے کے **میڈیکل اسباب** چھ ہیں:

(۱) پہلا سبب خون کی شدید کمی ہے، اس کی کئی وجہیں ہو سکتی ہیں:

● خون پیدا ہی نہ ہوتا ہو۔ ● خراب خون پیدا ہوتا ہو جو خود ہی ختم ہو جاتا ہے۔

اس صورت میں اگر خون کی شدید کمی کی وجہ سے مریض کی زندگی خطرے سے دوچار ہو اور خون چڑھانا ناگزیر ہو تو ضرورۃً اس کی اجازت ہونی چاہیے۔

(۲) ایسے مریض جن کے خون میں جمنے کی صلاحیت نہیں رہتی، اسے بھی دوسرے کا صالح خون چڑھایا جاتا ہے۔

ایسی صورت میں اگر مریض اس حد تک کمزور ہو جائے کہ چلنے پھرنے کے قابل نہ رہے، پھر آگے چل کر اس کی زندگی کے خطرے میں پڑ جانے کا قوی امکان موجود ہو تو خون چڑھانے کی اجازت ہوگی۔

(۳) ایسے مریض جن کے خون میں قوت مدافعت نہیں رہتی۔

اس صورت میں اگر یہ اندیشہ قوی ہو کہ خون میں قوت مدافعت کے فقدان کی وجہ سے انسان کے بدن میں مختلف مہلک امراض پیدا ہو جائیں گے، تو خون چڑھانے کی اجازت ہے۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ خون چڑھانا ہی اس کا علاج ہو۔

(۴) شدید انفیکشن کیس میں بھی خون چڑھانے کی اجازت ہوگی کہ اس وقت خون نہ چڑھایا جائے تو مریض اپنی زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھے گا۔ تو خون چڑھانا ہی اس کے لیے علاج ہے اور اسے اس کی حاجت بھی ہے۔ جیسا کہ سوال نامہ میں ہے۔ جراثیم بدن میں ایک خاص قسم کا زہریلا مادہ (جسے ٹاکسین یا اینٹی جن کہتے ہیں) پیدا کرتے ہیں تو جسم اسے ناکارہ

بچانے کے لیے ایک دوسرا مادہ "دافع سم" بناتا ہے جسے اینٹی ٹاکسین یا اینٹی باڈی کہتے ہیں، یہ بالعموم ان مریضوں کے ساتھ پیش آتا ہے جن کی قوت مدافعت بیماری کی وجہ سے کم یا ختم ہو جاتی ہے۔ بدن میں ٹاکسین یا اینٹی جن پھیلنے کی وجہ سے مریض دم توڑ دیتا ہے، اس لیے ایسے مریض کو صالح خون چڑھایا جاتا ہے جس کے ذریعہ اسے اینٹی باڈی اور دفاعی سیل جیسے نیوٹروفل، لیمفوسائٹ، مونوسائٹ وغیرہ مل جاتے ہیں جو زہریلے مادہ کو بے کار کر دیتے ہیں اور مریض کی جان بچ جاتی ہے۔

(۵) پروٹین کی سخت کمی کا ہونا ہے۔ پروٹین کی کمی سے بدن میں پانی کی مقدار زیادہ اور خون کی مقدار کم ہونے لگتی ہے، اس کی وجہ سے بدن میں ورم آ جاتا ہے، سانس پھولنے لگتی ہے اور پھر آگے چل کر مریض کی زندگی بے کیف ہو جاتی ہے۔

اس صورت میں قابل غور امر یہ ہے کہ پروٹین کی کمی کی تلافی صرف خون سے ہی ہو سکتی ہے یا خون کے علاوہ دوسری چیزوں سے بھی اس کمی کو پورا کیا جا سکتا ہے۔ میری ناقص سمجھ میں پروٹین خون کے علاوہ بہت ساری چیزوں میں پائی جاتی ہے جو خالص مباح ہیں، مثلاً مچھلی وغیرہ میں۔ لہٰذا ایسی صورت میں خون چڑھانے کی شرعاً اجازت نہیں ہو سکتی۔ سوال نامہ میں اس بات کی بھی وضاحت کی گئی ہے کہ موجودہ دور میں خون سے پروٹین کا حصہ الگ کیا جا سکتا ہے اور خون کی جگہ صرف پروٹین چڑھائی جا سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جس پروٹین کو خون سے الگ کیا گیا ہوگا وہ خون ہی کا ایک جز اور حصہ ہوگا اور جب خون چڑھانے کی اجازت نہیں تو خون سے الگ کیے ہوئے پروٹین کو چڑھانے کی بھی اجازت نہ ہوگی۔

(۶) ایکس چینج ٹرانسفیوژن کا ہونا۔ ایسے بچے جنھیں پیدائشی یا پیدا ہونے کے بعد شدید پیلیا ہو جاتا ہے تو ایک طرف سے مریض کا خون نکالا جاتا ہے اور دوسری طرف سے چڑھایا جاتا ہے۔

اس صورت میں خون چڑھانے کے علاوہ چارۂ کار نہیں، اس لیے شرعاً روا ہے۔

الجواب ۲ دوسرا سوال یہ ہے کہ ایسے ہی حالات میں خون کو استعمال کرنے کے لیے اپنا خون ہبہ کرنا یا اسے بیچنا خریدنا کیسا ہے۔؟

پہلے جواب کی تفصیل کے تحت جن صورتوں میں خون استعمال کرنے کی شرعاً اجازت ہے اور مریض کو اس کی حاجت بھی ہے اور کسی ایسے تندرست آدمی کے پاس اسی گروپ کا خون موجود ہے، مثلاً دونوں کا خون گروپ A کا یا گروپ B کا ہے یا خون لینے والا گروپ A.B کا اور دینے والا گروپ O کا ہے اور دینے والے کا خون بیماریوں سے پاک ہے تو اس حد تک اسے اپنا خون مریض کو بلا عوض ہبہ کرنا جائز ہے جتنے سے خود اس کی جان خطرے سے دوچار نہ ہو۔ اور اگر دوسرا شخص بلا عوض خون دینے پر راضی نہیں اور مریض کو اس کے خون کی سخت حاجت ہے تو مریض کے لیے خریدنا جائز۔ البتہ بائع کے لیے بیع اب بھی مکروہ ہے اور ثمن اس کے لیے حلال وطیب نہ ہوگا۔ آیئے ذیل میں ہم اس مسئلہ کی نظیر پیش کریں:

خنزیر کے بال کی بیع اصالۃً باطل ہے، اگرچہ جوتے وغیرہ کی سلائی کے لیے ضرورۃً اس سے انتفاع جائز ہے۔ لہٰذا اگر خنزیر کا بال بغیر ثمن کے نہ ملے تو ضرورۃً خریدنا مشتری کے لیے جائز ہوگا، مگر بیع میں کراہت رہے گی اور ثمن بائع کے لیے حلال وطیب نہ ہوگا۔ درمختار میں ہے:

"وشعر الخنزير وإن جاز الانتفاع به لضرورة الخرز حتى لو لم يوجد بلا ثمن جاز الشراء للضرورة وكره البيع ولا يطيب ثمنه". (در مختار بر هامش رد المحتار ص ۱۱۳، ج ۴)

الجواب ۳ تیسرا سوال یہ ہے کہ کار خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہمدردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا

شریعت کے کس حکم کے تحت آتا ہے؟

اس مقصد کے تحت بلڈ بینک میں اپنا خون جمع کرنا اگر روپے پیسے کے عوض ہو تو یہ بیع ہے اور خون کی بیع باطل۔ تو جب تک یہ متعین نہ ہو جائے کہ مریض کو کسی معین شخص کے خون کی فی الوقت ضرورت ہے اس وقت تک خون دینے کی اجازت شرعاً نہ ہوگی۔

ہاں! جب ایسی ضرورت پیش آجائے تو بلا کسی عوض کے اپنا خون کسی کو دے سکتا ہے۔ لہٰذا بلا کسی ضرورت واقعیہ کے بلڈ بینک میں خون صرف اس لیے جمع کرنا کہ کسی کو کبھی نہ کبھی ضرورت پڑے گی از روئے شرع حرام ہے کہ اس صورت میں بلا کسی ضرورت داعیہ کے انسان اپنے ایک جز کی توہین وتبذیل کر رہا ہے، حالاں کہ انسان بجمیع اجزائہ مکرم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے کسی جز کی بیع درست نہیں۔ شامی میں ہے:

"والآدمي مكرم شرعاً وإن كان كافراً فإهداره العتد عليه وابتذاله به وإلحاقه بالجمادات إذلال له وهو غير جائز". (رد المحتار ص ۱۰۵، ج ۴) والله تعالى أعلم.

✿✿✿✿✿

مقالہ -۹

از: مولانا محمد سلیمان مصباحی، استاذ جامعہ عربیہ خیر آباد، سلطان پور

الجواب [۱] موجودہ زمانے میں جب کہ تجربات اور سائنسی تحقیق سے خون چڑھانے کے خاطر خواہ نتائج برآمد ہوتے ہیں اور مریض کی صحت وتندرستی پر اس کے اچھے اثرات مرتب ہوتے ہیں، بنا بریں علمائے کرام کو بوجہ مجبوری خون کے سلسلے میں جواز کا حکم دینا چاہیے، لیکن یہ ضروری ہے کہ خون چڑھانے سے قبل اسے جانچ کر لیا جائے جس سے معلوم ہو جائے کہ اس میں ایڈس وغیرہ کے جراثیم نہیں ہیں ورنہ بجائے فائدہ کے نقصان ہونے کا احتمال ہے۔

مفتی بہ قول کے مطابق حرام سے علاج کرنا ناجائز ہے، کچھ علمائے کرام نے جائز بتایا ہے، لہٰذا بوجہ مجبوری اسی پر عمل کرتے ہوئے جواز کا حکم ہونا چاہیے۔ شامی میں ہے:

"إن أهل الطب يثبتون نفعًا للبن الشاة للعين وهي من أفراد مسألة الانتفاع بالمحرم للتداوي كالخمر واختار في النهاية والكفاية الجواز إذا علم فيه الشفاء ولم يجد دواء غيره". (ص ۱۱۳، ج ۳)

عالمگیری میں ہے:

"ولو أن مريضًا أشار إليه الطبيب بشرب الخمر روي عن جماعة من الأمة بلغ أنه ينظر إن كان يعلم يقينًا أنه يصح حل له التناول". (ص ۱۱۲، ج ۴)

صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: خمر یعنی انگوری شراب ایک مرتبہ پینے سے فاسق اور مردود الشہادۃ ہو جاتا ہے اور اس کے علاوہ دوسری شراب پینے کا عادی ہو اور لہو کے طور پر پیتا ہو تو اس کی شہادت بھی مردود ہے، اگر علاج کے طور پر کسی نے ایسا کیا اگرچہ یہ بھی ناجائز ہے، مگر اختلاف کی وجہ سے فسق سے بچ جائے گا۔ (بہار شریعت حصہ ۱۲، ص ۸۱)

الجواب [۲] جب سائنسی تحقیق سے یہ واضح ہو چکا ہے کہ خون کو انسانی جلد سے گہرا تعلق ہے اور بہت سے ناگزیر حالات میں مریض کو خون چڑھانا ضروری ہو جاتا ہے تو ایسی صورت میں اگر صالح خون بلا خرید وفروخت مل جائے تو

نہیں خریدنا چاہیے اور اگر بغیر خریدے دستیاب نہ ہو سکے تو خون کی خریداری جائز ہونی چاہیے۔ امام اکمل الدین محمد بن محمود (المتوفی ۷۸۶ھ) فرماتے ہیں:

"ولا يجوز بيع شعر الخنزير؛ لأنه نجس العين و نجس العين لا يجوز بيعه إهانة له و يجوز الانتفاع به للخرز للضرورة؛ لأن غيره لا يعمل عمله. فإن قيل: إذا كان كذلك وجب أن يجوز بيعه. أجاب: بأنه يوجد مباح الأصل فلا ضرورة إلى بيعه، و على هذا قيل: إذا كان لا يوجد إلا بالبيع جاز بيعه، لكن النجس لا يطيب للبائع و قال أبو الليث: إن كانت الأساكفة لا يجدون شعر الخنزير إلا بالشراء ينبغي أن يجوز لهم".

(شرح العناية على هامش فتح القدير ص ۲۰۲، ج ۵)

خون کو بیچنا ناجائز و حرام ہے۔ تتمہ الحاشیۃ

الجواب ۲ حنفیہ کے نزدیک خون بیع کرنا ناجائز و حرام ہے، اس لیے کہ وہ بیع کی ضرورت نہیں۔ وبين المعلوم أن ما كان لضرورة تقدر بقدرها.

ایم بی بی ایس ڈاکٹر کی فراہم کردہ معلومات کے مطابق بلڈ بینک میں وہ خون جو اس کے ذمہ دار سے زیادہ سے زیادہ تین مہینے تک خون کو محفوظ رکھا جا سکتا ہے۔ اس کے بعد وہ خون مریض کو چڑھانے کے لائق نہیں رہتا۔ تین مہینے تک اگر وہ خون کسی صورت میں استعمال نہ ہو سکے تو اس کے بعض اجزا کو سفید پاؤڈر میں تبدیل کر دیا جاتا ہے جو بعض بیماریوں میں کام آتا ہے اور باقی کو پھینک دیا جاتا ہے وہ پاؤڈر بھی زیادہ سے زیادہ دو سال تک کارآمد رہتا ہے، پھر وہ بے کار ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں اگر تمام حالات میں بلڈ بینک میں خون بیع کرنا جائز ہو تو اس کے ضائع ہونے کا احتمال ہے، حالاں کہ خون کو انسانی زندگی اور بقا سے گہرا تعلق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

ooooo

مقالہ ۲۰

از: مولانا محمد انور بدخشانی مصباحی، مدرس فیض الٰہی، گلشن پور، بڑودہ، باغ

جدید طریقہ علاج میں [illegible] استعمال کیا جاتا ہے ان میں سے بعض حالات ایسے ہیں [illegible] جلد شفایابی کے لیے چڑھایا جاتا ہے۔ ان صورتوں میں شرعی راہ جواز تلاش کرنے کے لیے علاج اور اس کی شرعی حیثیت پر ایک نظر از حد ضروری ہے۔

علاج کی شرعی حیثیت: علاج نہ فرض ہے نہ واجب جیسا کہ فقہا کی تصریحات سے واضح ہوتا ہے۔

● مشکاۃ کی روایت میں ہے:

"امتنع عن الأكل حتى مات جوعا أثم و إن عن التداوي حتى تلف مرضا لا؛ لأن عدم الهلاك بالأكل مقطوع و التلف بالمعالجة مظنون". (مرقاۃ ص ۳۶۷، ج ۳)

یا اور اس طرح کے دوسرے تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ علاج فرض و واجب نہیں، بلکہ مباح و مندوب ہے۔

علاج بالمحرم: اس باب میں علما کی تحقیقات کا خلاصہ یہ ہے کہ حرام چیزوں سے علاج اس وقت جائز ہوگا

جب اس کے سوا کوئی دوسری دوا موجود نہ ہو اور یہ بات طبیب حاذق مسلمان غیر فاسق کے اخبار سے معلوم ہو۔

علامہ حموی شرح الاشباہ میں رقم طراز ہیں:

"و كذا الفتاوى، قال الشرنبلالي في شرح الجامع الصغير نقلاً عن النهاية: يجوز للعليل أكل العذرة و شرب البعر والبول إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه، و إن قال الطبيب: يتعجل بشفائك به، فيه وهمان". (غمز العيون ص ۲۷۵، ج ۱)

علامہ ابن نجیم "المشقة تجلب التيسير" کے تحت اسباب تخفیف سے بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"الثاني المرض و رخصه كثيرة كالفطر والتداوي بالنجاسات وبالخمر على أحد القولين واختار قاضي خان عدمه". (الأشباه ص ۲۱۷)

امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان اسی اور اس کے مثل امور کے متعلق ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

"اگر کوئی جائز چیز دوا کے لیے استعمال کرنا جائز بھی ہو تو وہاں کہ اس کے سوا دوا نہ ملے اور یہ امر طبیب حاذق مسلمان غیر فاسق کے اخبار سے معلوم ہو۔ في الدر المختار: كل تداوٍ لا يجوز إلا بخاطر و حوزه في النهاية بمحرم إذا أخبره طبيب مسلم إن فيه شفاء ولم يجد مباحاً يقوم مقامه الخ والله تعالى أعلم. (فتاوی رضویہ ص ۱۴، ۱۵۰، ج ۹)

دوسری جگہ اس کی تفصیل یوں بیان کرتے ہیں:

"یہاں تک کہ ایسی چیز کا دوا میں بھی استعمال جائز ہوا مگر جب اس کے سوا دوا نہ ہو اور یقین کامل ہو کہ اس سے قطعاً شفا ہو جائے گی جیسے امراض خطرہ میں شراب دینا جبکہ کوئی دوا اس کے سوا نہ ہو کہ شارع مطہر نے جائز فرمایا کہ اس سے پیاس اور اس سے بھوک جاتی ہے۔ یہ کہنا فضول اجنبیانہ ہے کہ ہم نے بارہا دیکھا کہ شراب نہیں دی گئی اور مریض نے تجویز کرتے اور ان کے موافق آنے پر اعتماد کل رکھتے ہیں، ہزار بار دیکھا کہ ہرگز ٹھیک نہیں اترتے، بلکہ کبھی بجائے نفع مضرت کرتے ہیں اور قریبا دین کی بالا خوانیاں کو ان کی [illegible] یہاں تک کہ [illegible] علی الخصوص اس بارہ میں ڈاکٹروں کا قول تو بدیہی البطلان ہے [illegible] کا قول ہے [illegible] اس ملک والوں کی معرفت مزاج طرق علاج و مقدار مفید علل و تشخیص علامات میں حذاقت کامل و مہارت تام۔

وهذا الذي اخترناه في مسألة التداوي بالمحرم هو الصواب الواضح الذي به يحصل التوفيق، وارتضاه أئمة النقد والتحقيق. قال في رد المحتار: قوله: اختلف في التداوي بالمحرم ففي النهاية عن الذخيرة: يجوز إن علم فيه شفاء ولم يعلم دواء آخر، و في الخانية في معنى قوله عليه السلام: إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم كما رواه البخاري، إن ما فيه شفاء لا بأس به كما يحل الخمر للعطشان في الضرورة و كذا اختاره صاحب الهداية في التجنيس له من البحر. و أفاد سيدي عبد الغني أنه لا يظهر الاختلاف في كلامهم لاتفاقهم على الجواز للضرورة، والشراط صاحب النهاية العلم لا ينافيه اشتراط من بعده الشفاء، ولذا قال والدي في شرح النور: إن قوله "لا للتداوي" محمول على المظنون وإلا فجوازه

بالیقین الحاقی کما صرح به في المصفی اھ. أقول: وهو ظاهر موافق لما مر في الاستدلال لقول الإمام لكن قد علمت أن قول الأطباء لا يحصل به العلم. والظاهر أن التجربة يحصل بها غلبة الظن دون اليقين إلا أن يريدوا بالعلم غلبة الظن وهو شائع في كلامهم تأمل اھ. ما في رد المحتار مع بعض اختصار. أقول: أنا ما ذكر من ثمر التجارب فللعبد الضعيف ههنا تلقيح شريف و أريد أن أحقق المسألة في بعض رسائلي إن يسر المولى سبحانه و تعالى. (فتاوی رضویہ ص ۱۳۴، ۱۳۵، ج ۲، رسالہ الأعلی من السکر)

حرام اشیاء میں سے نشہ آور دو قسم کی ہوتی ہیں: ایک سیال (پینے والی) دوسری جامد (کھوں) جیسے افیون، بھنگ، چرس وغیرہ۔

سیال حرام بھی ہیں اور نجس بھی اور جو نجس ہیں ان کا صرف علاج کے لیے بھی استعمال نشہ کی وجہ سے ممنوع ہے، دوا میں استعمال جائز ہے۔ دوا کنز میں ہے:

"انما المحرمات فلا يحرم سعوطا إلا الخمر المسكر" (وصحيحه فقه نعمانی ص ۱۲۲)

بنایہ میں ہے: أكل السقمونيا والصبر مباح للتداوي. (ص ۳۲۲ ج ۱۰، بحوالہ صحیفہ ص ۱۲۲)

امام احمد رضا علیہ الرحمہ اس کی توجیہ یوں فرماتے ہیں:

"کیوں کہ ان کی حرمت صرف اسکار کے سبب ہے نجاست کی وجہ سے نہیں اور حدیث "ما أسكر كثيره فقليله حرام" میں صرف بالحالات مسکر مراد ہیں، تو (نشہ ختم ہونے کے بعد) حرام و نجس ہو جائیں گے کہ حد سے زیادہ ان کا کھانا بھی نشہ لاتا ہے"۔ (فتاوی رضویہ ج ۱۰ ص ۱۰۰)

تداوی بالحرام کے سلسلے میں فقہاء نے یہ قید لگائی کہ یہ اسی وقت جائز ہے جب اس کے سوا کوئی دوا نہ ہو اور یقین ہو کہ اسی میں شفا ہے، اور اس کی صورت یہ بتائی کہ کوئی طبیب مسلم ایسا نہ بتائے۔ تاہم دور حاضر کا اگر جائزہ لیا جائے تو طبیب مسلم ہی مشکل سے ملتے ہیں اور پھر ان میں بھی دوا کی حلت و حرمت کے [illegible] مراد ہے۔ ایسے حالات میں تداوی بالحرام کی کوئی صورت کیسے نکل سکتی ہے؟ علاج کے لیے انسانی خون کے استعمال کی کیا صورت ہوگی اور راہ جواز کیوں کر نکل سکتی ہے؟

اس سلسلے میں [illegible] ہے [illegible] ہے اور کچھ حالات [illegible] ہے، بیانات میں فاسق کا قول معتبر نہیں اور معاملات میں فاسق عادل کا قول یکساں معتبر ہے۔ جواہر میں ہے

قال: ويقبل في المعاملات قول الفاسق ولا يقبل في الديانات إلا قول العدل، ووجه الفرق أن المعاملات يكثر وجودها فيما بين أجناس الناس فلو شرطنا شرطا زائدا يؤدي إلى الحرج فيقبل قول الواحد فيها عدلا كان أو فاسقا، كافرا كان أو مسلما، عبدا كان أو حرا، ذكرا كان أو أنثى دفعا للحرج، أما الديانات فلا يكثر وقوعها حسب وقوع المعاملات، فجاز أن يشترط فيها زيادة شرط فلا يقبل فيها إلا قول المسلم العدل. (هدایہ ج ۴، ص ۴۵۹)

امام احمد رضا، رسالہ "الأعلى من السكر" کے مقدمہ خامسہ میں فرماتے ہیں: علت و حرمت، طہارت و نجاست احکام مختلفہ ہیں، ان میں کافر کی خبر محض نامعتبر۔ (فتاوی رضویہ ج ۱۰ ص ۲)

اس کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

"یعنی جب ممکن معالجات میں نہ ہو، تو حلال کا فرگوشت لایا اور کہا مسلمان سے خریدا ہے، بات اس کی مقبول اور گوشت حلال اور جو کہا کتوں کا ذبیحہ ہے، قول اس کا ماخوذ اور لحم حرام و کم من شیء بلیت فصدقنا ولا بلیت فصدقنا۔ (ایضاً)

اب رہ گئی یہ بات کہ علاج دوا کس قبیل سے ہے، دیانات سے یا معاملات سے؟

اس سلسلے میں کچھ تفصیل ہے اور وہ یہ کہ یہاں دو باتیں ہیں: (۱) مرض کی تشخیص (۲) دوا کی تعیین یا نسخہ کی تجویز۔

(۱) مرض کی تشخیص کہ فلاں کو فلاں مرض ہے، اس کا تعلق دیانات سے نہیں کہ کوئی دینی معاملہ نہیں۔

(۲) نسخہ کی تجویز کہ اس مرض کی دوا یہ ہے، یہ بھی کوئی دینی حکم نہیں، البتہ کسی مرض کے لیے کسی حرام شے کو بطور دوا تجویز کرنا یہ دینی حکم کے تحت میں آتا ہے کہ کون سا حرام چیز کون سے علاج کے لیے حلال کیا ہوا اور ابھی گزرا کہ علت و حرمت احکام دیانیہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء کرام نے اس مسئلے میں طبیب اطبرہ کا قول قبول فرمایا ہے۔

اس تفصیل کے بعد یہ کہنے کی ضرورت نہیں رہ جاتی کہ مرض کی تشخیص کے سلسلے میں واحد مسلم کافر کا قول بھی معتبر ہوگا جب کہ وہ ماہر و ڈاکٹر ہو خصوصاً اس زمانے میں کہ تشخیص امراض کے لیے نت نئے طریقے وجود میں آگئے ہیں، مثلاً خون، پیشاب، پاخانہ وغیرہ کا ٹسٹ (Test) ایکسرے (X-Ray) اور الٹرا ساؤنڈ (U.S. Test) وغیرہ جن کے سہارے امراض کی تشخیص بہت آسان ہو گئی ہے۔

اور جب کوئی مرض ثابت ہو جائے اور اس مرض کا علاج صرف اور صرف کوئی حرام شے ہو، یا یوں کہ کسی مرض کے متعلق بہت سارے ڈاکٹروں کا قول ہو کہ اس کا علاج منحصر صرف خون ہی سے ہو سکتا ہے، اس طرح کہ وہ قول متواتر کی حد میں داخل ہو، جیسا کہ متواتر مفید علم و یقین ہے تو اس کی اجازت ہونی چاہیے۔

لہٰذا طبیب حاذق فاسق کی تشخیص مرض کے بعد دوا کے استعمال کی اجازت دی جانی چاہیے جو دوا مسلمات میں سے ہے۔

ان تفصیلات کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ جن حالات میں خون نہ چڑھایا جائے تو مریض کی موت یقینی ہے، ان میں خون چڑھانے کی اجازت ہے۔ حالات سوال [illegible] کی تفصیل کے ساتھ ہوں

"خون چڑھانا (BLOOD TRANSFUSION) کے درجہ ذیل اسباب میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) جب مریض پر شاک کی (SHOCK) کی حالت طاری ہو جاتی ہے، یعنی بدن میں خون بہت کم ہو جائے جس کی وجہ سے نبض ڈوبنے لگتی ہے، بے ہوشی کا غلبہ ہونے لگتا ہے اور دل کی دھڑکن نارمل رینج (۶۰ سے ۱۰۰) سے کم ہو جاتی ہے اور وہ ان خون (بلڈ پریشر) گرنے لگتا ہے۔

(۲) فالوونگ ایپ برن (FLLOWING DEEP BURN) یعنی جلد کی پوری موٹائی جل جانا جس سے شاک کی حالت بھی پیدا ہو جاتی ہے اور تعدیہ کا خطرہ بھی رہتا ہے۔ خون چڑھانے سے دونوں ختم ہو جاتے ہیں اور زخم جلدی مندمل ہونے لگتا ہے۔

(۳) آپریشن سے پہلے ایسے کیس جن میں خون کی شدید کمی ہو اور آپریشن لازمی ہو تو خون چڑھانا ضروری ہو جاتا ہے، خون نہ چڑھانے سے شاک (SHOCK) کی حالت پیدا ہوتی ہے اور کچھ دیر بعد موت واقع ہو جاتی ہے۔

(۴) ایک بیماری پیدا ہو جاتی ہے کہ خون منجمد نہیں ہوتا اور برابر بہتا رہتا ہے، دوسرے کا خون چڑھا دینے سے انجماد کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ دوسرے کے خون میں کاگلنگ فیکٹر (CLOTING FACTOR) یعنی خون جمانے والے اجزا ہوتے ہیں، کاگلنگ فیکٹر کو خون سے الگ کیا جا سکتا ہے اور صرف اسی کو چڑھایا جا سکتا ہے۔

خون چڑھانے کے میڈیکل اسباب میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) ایسے مریض جن میں خون کی شدید کمی ہو، مثلاً خون پیدا ہی نہ ہوتا ہو یا خراب خون پیدا ہوتا ہو جو فوری ختم ہو جاتا ہو۔

(۲) جن کے خون میں جمنے کی صلاحیت نہیں رہتی، اسے دوسرے کا صالح خون چڑھایا جاتا ہے۔

(۳) ایسے مریض جن کے خون میں قوت مدافعت نہیں رہتی، مثلاً اس میں خون کے سفید دانے جو جنگ جو سپاہی کی حیثیت رکھتے ہیں نہیں پائے جاتے۔

(۴) شدید انفیکشن کی (INFACTION CASE) میں۔ جراثیم میں ایک خاص قسم کا زہریلا مادہ جسے کہ ٹاکسین (TOXIN) یا اینٹی جن (ANTIGEN) کہتے ہیں پیدا کرتے ہیں، جو جسم اسے ناکارہ بنانے کے لیے ایک دوسرا مادہ "دافع سم" بناتا ہے، جسے اینٹی ٹاکسین (ANTI TOXIN) یا اینٹی باڈی (ANTY BODY) کہتے ہیں۔ یہ بالعموم ان مریضوں کو ملتی ہے جن کی قوت مدافعت بیماری کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے۔

بدن میں ٹاکسین یا اینٹی جن پھیلنے کی وجہ سے مریض دم توڑ دیتا ہے مثلاً ٹھنوبیا کی وجہ سے مر جاتا۔ اس لیے ایسے مریض کو صالح خون چڑھایا جاتا ہے جس کے ذریعہ اسے اینٹی باڈی (دافع سم) اور وہ بھی مکمل جسے نیوٹرل کہتے ہیں سائٹ، ہیوٹ سائٹ، وغیرہ مل جاتے ہیں جو زہریلے مادہ کو بیکار کر دیتے ہیں اور مریض کی جان بچ جاتی ہے۔

(۵) ایسے مریض جن میں پروٹین (PROTINE) کی کمی ہو۔ پروٹین کی کمی سے بدن میں پانی کی مقدار زیادہ اور خون کی مقدار کم ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے جسم پھولنے لگتا ہے، سانس پھولنے لگتی ہے اور پھر آگے چل کر مریض کی زندگی بے کیف ہو جاتی ہے، وہ اسٹریچر کے ساتھ وفات پا جاتا ہے۔ خون چڑھا دینے سے پروٹین مل جاتی ہے اور اس کی کمی سے پیدا ہونے والی خرابیاں دور ہونے لگتی ہیں۔ موجودہ دور میں خون سے پروٹین الگ کر کے بھی چڑھایا جاتا ہے۔

(۶) ایکس چینج ٹرانسفیوژن (EXCHANGE TRANSFUSION) ہے جس میں پیدائشی یا پیدا ہونے کے بعد شدید پیلیا ہو جاتا ہے تو ایک طرف سے اس بچے کا خون نکالا جاتا ہے اور دوسری طرف سے خون چڑھایا جاتا ہے"۔ (ملخص از سوال نامہ)

مذکورہ بالا صورتوں میں جب کہ خون چڑھانے کے سوا دوسرا کوئی علاج نہ ہو تو خون چڑھانے کی اجازت "ضرورات تبیح المحظورات" کے تحت دی جا سکتی ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب۔

اب یہاں یہ بات قابل توجہ رہ جاتی ہے کہ کسی انسان کا خون اس کے بدن سے نکالنا اور اس کو دوسرے کے بدن میں چڑھانا اعضاء انسانی کا بذل و تصرف ہے اور اس کی اجازت شریعت طاہرہ میں ہے یا نہیں؟ اس کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں۔

انسانی اعضا میں تصرف: انسان کو اللہ جل شانہ نے اشرف المخلوقات بنایا اور اس کے سر پر تاج

کرامت رکھا فرمان الٰہی ہے لقد کرمنا بنی آدم۔ (بنی اسرائیل: ۷۰)

اسی عظمت و کرامت کی وجہ سے انسانی اعضا میں کسی طرح کا تصرف و ابتذال شریعت طاہرہ نے ممنوع قرار دیا، انسان کا گوشت حرام ہوا، انسان کے بال اور اس کی ہڈیوں تک کو خرید و فروخت سے منگلی رکھا گیا اور اس کی وجہ یہ نہیں کہ یہ سب چیزیں نجس ہیں، بلکہ اس کی صرف اور صرف ایک وجہ ہے، اور وہ ہے عظمت و کرامت انسان، انسان کو خداوند قدوس نے مکرم و معظم بنایا ہے اور اس میں کسی قسم کا تصرف ان کی اہانت ہے اور عظمت انسانی کے منافی ہے شئی کہ حالت اضطرار میں بھی جب کہ حرام حلال ہو جاتا ہے۔ انسانی گوشت اس کی اجازت سے بھی حلال نہیں۔ چنانچہ علامہ شامی رقم طراز ہیں

"ولو قال له آخر: اقطع يدي و كلها، لا يحل لأن لحم الإنسان لا يباح في الاضطرار لكرامته". (رد المحتار ص ۲۳۸، ج ۵)

اسی طرح مرحلال جانور کی کھال دباغت سے پاک اور قابل استعمال ہو جاتی ہے مگر خنزیر اور آدمی کی کھال اس سے مستثنی کر دی گئی ہے۔ خنزیر کی کھال دباغت دینے سے بھی پاک نہیں ہوتی اس کا استعمال جائز نہیں ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ خنزیر نجس العین ہے اور انسانی کھال گرچہ پاک ہے تاہم عظمت انسانی کی وجہ سے اس کا استعمال ناجائز ہے، چنانچہ فقہ و رکی میں ہے

"و كل إهاب دبغ فقد طهر جازت الصلاة فيه والوضوء منه إلا جلد الخنزير والآدمي". (المختصر القدوری ص ۷)

ہدایہ میں اس کی وجہ یہ لکھی ہے "وحرمة الانتفاع بأجزاء الآدمي لكرامته". (ص ۴۱، ج ۱)

یوں ہی حیوانات کے دوسرے اجزاء مثلاً بال وغیرہ احناف کے نزدیک ناجائز ہے۔ ہدایہ میں ہے:

"ولا بيع لشعر الخنزير (ص ۴۹، ج ۳) بيع فاسد

اس کی وجہ بتاتے ہوئے امام [illegible]

"هو حرام الآدمي مكرم مصون عن الابتذال بالبيع". (فتح القدير ص ۴۰، ج ۶)

امام جلال الدین خوارزمی کی تصریح فرماتے ہیں:

"الآدمي [illegible] يجوز بيعه". (كفاية مع الفتح ص ۴۰، ج ۶)

انسانی بال سے متعلق ہدایہ میں ہے:

"ولا يجوز بيع شعور الإنسان ولا الانتفاع بها لأن الآدمي مكرم لا مبتذل فلا يكون شيء من أجزائه مهانا ولا مبتذلا". (هدايه، بيع فاسد)

ملک العلماء امام ابوبکر مسعود کاسانی فرماتے ہیں:

"و أما عظم الآدمي و شعره، فلا يجوز بيعه لا لنجاسته، لأنه طاهر في الصحيح من الرواية، لكن احترامه والابتذال بالبيع يشعر بالإهانة وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: لعن الله الواصلة والمستوصلة". (بدائع الصنائع ص ۱۴۲، ج ۵)

WWW.NAFSEISLAM.COM

یعنی انسان کا بال عورت اپنی چوٹی بڑھانے کے لیے اپنے بالوں میں نہیں لگا سکتی، کیوں کہ اس سے بھی انسانی اعضا میں تصرف لازم آتا ہے جو عظمت انسانی کے منافی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رسول کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی عورتوں پر لعنت فرمائی۔

یہاں پر ایک شبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب انسانی اجزا کو تصرف و انتفال سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے اور شریعت میں اس کی اجازت نہیں تو پھر بچے کے لیے عورت کا دودھ پینا اور علاج کے ذریعہ عورت کے اعضا میں تصرف کرنا بھی جائز نہیں ہونا چاہیے تھا، حالاں کہ ایسی بات نہیں، یہ دونوں چیزیں شریعت مطہرہ کے مسلمات میں سے ہیں۔

فقہائے کرام نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ عظمت انسانی کا تقاضا تو یہی تھا اور قیاس بھی اسی کا مقتضی تھا کہ بچے کے لیے بھی عورت کا دودھ پینا اور دوا کے ذریعہ عورت کا تصرف بھی ناجائز ہو، لیکن ان دونوں چیزوں کا جواز ضرورتاً ہے، کیوں کہ بچوں کی پرورش ضروری ہے اور عادتاً بچے عورت کے دودھ سے اپنی غذا حاصل کرتے ہیں، اسی ضرورت پرورش کی وجہ سے ان کے لیے دودھ جائز قرار دیا گیا، بعینہٖ اسی طرح اضطرار میں مردے کا گوشت حلال ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب بچوں کو دودھ کی ضرورت ختم ہو جاتی ہے اور بچے دودھ سے الگ کر دیے جاتے ہیں تو اب بچے کا دودھ پینا ناجائز ہو جاتا ہے، کیوں کہ جو چیز ضرورتاً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ہی جائز ہوتی ہے۔ اسی طرح علاج کا جواز بھی ضرورتاً ہے کہ انسان کو اپنی نسل کی بقا اور اپنی قضائے شہوت کے لیے دوا کی ضرورت ہے اور یہ صرف جنس انسانی ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اسی ضرورت کی وجہ سے دوا کے طور پر انتفاع جائز قرار دیا گیا۔ کما یلی:

"وإنما هو عندنا في تربة الصبي لأجل الضرورة فهم لا يجدون إلا بلبن الجنس عادة كالمنية تكون عندنا عند الضرورة، حتى لو استغنى لم يبح شربه وصبه". (کفایہ مع الفتح ص ۴۱، ج ۹)

نیز عین رمادہ یجوز للعطشان الصحیح لا یجوز دوا فیجوز بلا علم لانہ یزول بہ۔ (ایضاً)

آگے تحریر فرماتے ہیں: فلا یجوز الانتفاع بشیء من اجزاء الآدمی الی غیر الشہوۃ وبقاء النسل ولا یحصل ذلک الا بالجنس۔ (ایضاً)

امام اکمل الدین بابرتی عنایہ میں تحریر فرماتے ہیں: لانہ عندنا في تربة الصغار لأجل الضرورة، فإنهم لا يجدون إلا بلبن الجنس [illegible]

ہدایہ میں ہے: [illegible] الانتفاع بالرضاع لا يجوز شربه والانتفاع به يحرم حتى منع بعضهم صبه في العين للرمد و بعضهم أجازه إذا عرف أنه دواء عند الغير۔ (فتح القدیر ص ۴۰، ج ۹)

سابقہ تفصیلات کی روشنی میں یہ بات سامنے آتی ہے کہ انسانی اجزا و اعضا کا تصرف اس کی عظمت و کرامت کی وجہ سے حرام و ممنوع ہے، البتہ "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت بعض حالات میں تصرف و انتقال کی اجازت ہے اور وہ بھی ایسا تصرف جس سے اعضائے انسانی میں کسی قسم کا نقص لازم نہ آئے، جیسے دودھ پینا، دوا کرنا وغیرہ، مگر انسان کے کسی عضو کو کاٹ کر الگ کرنا یا اس کا گوشت کھانا حالت ضرورت، بلکہ اضطرار میں بھی جائز نہیں۔ جیسا کہ علامہ شامی کی تصریح گزری۔

اعضائے انسانی کے تصرف کے باب میں یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ کچھ تصرفات ایسے ہیں جن سے تاوان لازم ہو

چاتا ہے اور بکواپے بھی ہیں جن سے تاوان لازم نہیں ہوتا۔

جن تصرفات سے اصل جسم میں کسی قسم کی کمی واقع ہوتی ہے ان میں معاوضہ (تاوان) واجب ہو جاتا ہے، مثلاً کسی کا دانت توڑ دیا، ناک کر دیا وغیرہ، مگر ایسا تصرف جس سے اصل جسم میں کسی قسم کا نقص نہ پیدا ہو اس سے معاوضہ لازم نہیں آتا، مثلاً دودھ پلانا، البتہ دلی حلال سے مہر کا واجب تعظیم بضع کی وجہ سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عورت کی اجازت سے دلی ہو، جب بھی مہر ساقط نہیں ہوتا۔ جب کہ اطراف انسانی کا اتلاف، اگر اس انسان کی اجازت سے ہے، تو اس کا تاوان نہیں۔ چنانچہ امام ابن الہمام ایک سوال و جواب نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فإن قيل أجزاء الآدمي مضمونة فينبغي أن يضمن كذلك بضمن بالإتلاف، أجيب بمنع ضمان أجزائه مطلقاً، بل المضمون ما انفصل من الأصل، حتى لو قطع السن التي نبتت لا ضمان إلا ما يستوفى بالوطي؛ فإنه مضمون و إن لم ينقص شيئاً تعظيماً لأمر البضع فجعل ما يستوفى بالوطي في حكم النفس بخلاف السن، فإنه لو سوف شاء فإنه يضمن و إن نبتت غيره، و بإتلاف الذي لا ينقص شيء من الأصل". (فتح القدير ص ۶۱، ج ۶، باب البيع الفاسد)

امام جلال الدین خوارزمی کفایہ میں فرماتے ہیں:

"فإن قيل: أجزاء الآدمي مضمونة بالإتلاف فوجب أن يكون السن كذلك. قلنا: أجزاء الآدمي لا تضمن بالإتلاف، بل يضمن ما انفصل من الأصل ألا ترى أن الجرح إذا اندمل به البرء يسقط الضمان كذلك السن إذا نبتت إلا ما يستوفى بالوطي؛ فإنه مضمونة و إن لم ينقص شيئاً تعظيماً للبضع ألا ترى أنه يجب و إن أثبت بالاستيفاء إذا لم يجب الحد بخلاف الطرف فإنه لا يضمن به مع الإذن وهذا لأن ما يستوفى بالوطي ملحق بالنفس من حيث الانفصال عن الأصل الذي منه النفس و بإتلاف الذي لا ينقص من الأصل شيء فلا يضمن كذا في الخبازية". (كفاية منتهى الغاية، ج ۶، باب البيع الفاسد)

خلاصہ یہ کہ دودھ یا خون کے استعمال سے اصل جسم میں کسی قسم کی کمی واقع نہیں ہوتی، دوسری بات یہ کہ بقدر ضرورت دودھ یا خون کا استعمال جائز ہے [illegible]

خون کی خرید و فروخت [illegible] ہے۔ کیوں کہ خرید و فروخت کے لیے بدلین (مال اور ثمن) کا مال متقوم ہونا ضروری ہے۔ مالیت کے ثبوت کے لیے دو چیزیں اہم ہیں۔

(۱) تمول: یعنی کل یا بعض لوگوں کا کسی شے کو مال سمجھنا۔

(۲) تقوم: اس کے لیے تمول اور شرعاً مباح ہونا ضروری ہے۔

ان دونوں میں سے کوئی بھی شرط معدوم ہو جائے تو شرعاً وہ مال نہیں ہوگا۔ تمول نہ ہو اور مباح ہو، جیسے گیہوں کا ایک دانہ۔ بعض کے نزدیک مال ہو مگر مباح نہ ہو، جیسے شراب۔ یا دونوں شرطیں نہ ہوں، جیسے خون۔ ردالمحتار میں ہے:

"المراد بالمال ما يميل إليه الطبع و يمكن الادخار وقت الحاجة والمالية تثبت بتمول الناس كافة أو بعضهم والتقوم بها و بإباحة الانتفاع به شرعاً، فما يباح بلا تمول لا يكون مالاً كحبة حنطة وما يتمول بلا إباحة الانتفاع لا يكون متقوماً كالخمر و إذا عدم الأمران لم يثبت واحد منهما كالدم". (بحر ملخصاً عن

لکشف الکبیر". (رد المحتار ص ۳۰۳ ج ۴)

چنانچہ کتے اور ہاتھی کی بیع (اگرچہ یہ دونوں حرام ہیں) جائز ہے، کیوں کہ شرعاً کتے کو نگہبانی اور شکار کے لیے اور ہاتھی کو سواری کے لیے رکھنا جائز ہے۔ بدائع الصنائع میں ہے:

"ولنا أن الكلب مال فكان محلاً للبيع كالفهد والباز، والدليل على أنه مال أنه منتفع به حقيقة مباح الانتفاع به شرعاً على الإطلاق فكان مالاً ولا شك أنه منتفع به حقيقة. والدليل على أنه مباح الانتفاع به شرعاً على الإطلاق أن الانتفاع به بجهة الحراسة والاصطياد مطلق شرعاً في الأموال كلها فكان محلاً للبيع". (ص ۱۴۳ ج ۵)

آگے فرماتے ہیں: وبحرف "على" [illegible] حقيقة مباح الانتفاع به شرعاً على الإطلاق فكان مالاً. (ایضاً)

تاہم کچھ اشیاء ایسی بھی ہیں کہ اصل میں ان سے انتفاع جائز نہیں، مگر ضرورت کے تحت نفع جائز ہے۔ مثلاً خنزیر کا بال نجس العین ہے، اس کی بیع جائز نہیں، لیکن جوتے میں ٹانکا لگانے کے لیے فقہاء قدیم نے اس کی اجازت دی، کیوں کہ جوتے کو اسی سے ٹانکا جاتا تھا، اس کے سوا دوسری چیز سے یہ کام نہیں ہوتا تھا۔ البتہ اس کی بیع جائز نہ تھی کہ وہ مباح الاصل تھا، بے قیمت حاصل ہو جاتا تھا، اسی لیے فقہاء نے فرمایا کہ اگر موچیوں کو خنزیر کا بال بے خریدے نہ ملے تو اس کا خریدنا بھی جائز ہے کیوں کہ یہ حالت ضرورت ہے، بال بیچنے والے کے لیے اس کی قیمت مکروہ ہے، کیوں کہ اس کے لیے کوئی ضرورت نہیں۔ ہدایہ اور فتح القدیر میں ہے:

"ولا بيع شعر الخنزير وإن جز حتى الخرز، فلا يجوز بيعه إعانة له و يجوز الانتفاع به للخرز للضرورة، فإن ذلك العمل [illegible] الأصل [illegible] البيع فلم يكن بيعه في محل الضرورة حتى يجوز على هذا قالوا الفقيه أبو جعفر لو [illegible] جاز شراؤه لشمول الحاجة إليه. وقد قيل أيضاً: إن الضرورة ليست ثابتة في الخرز بعد، بل يمكن أن يقام بغيره وقد كان الناس سودين لا يلبسون خفاً خرز بشعر [illegible] وقد [illegible] كراهة الانتفاع به لأن ذلك العمل بنا[illegible] نفسه فلا يجوز أن يلزم المعصوم جزءاً منه". (فتح القدير ص ۶۹ ج ۶)

ان تصریحات کی روشنی میں انسانی خون بغرض علاج خریدنا جب کہ بلا عوض نہ ملے جائز ہے۔ فإن ذلك حالة الضرورة۔ بلکہ موچیوں کی ضرورت سے زیادہ اہمیت مریض کی ضرورت کی ہے۔ البتہ بیچنا جائز نہیں اور بیچنے والے کے لیے قیمت مکروہ ہے۔ لأنه لا ضرورة له

انسانی ہمدردی کے ناطے مذکورہ صورتوں میں مسلمان کو اپنا خون بلا عوض دینا جائز ہے، بلکہ اعانت کا ثواب بھی ہے۔

کارخیر سمجھ کر یا محض انسانی ہمدردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک (BLOOD BANK) میں جمع کرنا جائز نہیں کیوں کہ وہاں سے مومن و کافر ہر ایک کو خون ملتا ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب. هذا ما ظهر لي في الآن و العلم بالحق عند الرحمن و لله الحمد بعد ذلك المن.

WWW.NAFSEISLAM.COM

خلاصہ (۱) جن صورتوں میں خون چڑھانا ضروری ہو وہ جائز ہے۔

(۲) ان حالات میں خون استعمال کرنے کے لیے دوسرے کو اپنا خون ہبہ کرنا جائز ہے، بیچنا جائز نہیں، البتہ بلا قیمت نہ ملے تو خریدنا ضرورتاً جائز ہے۔

(۳) کار خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہمدردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں بیچ کرنا شریعت کے کسی حکم کے تحت نہیں آتا۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب

○○○○○

مقالہ ۱۱ از: محمد عابد حسین مصباحی، استاذ مدرسہ فیض العلوم جمشید پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

خون اگرچہ ایک ناپاک شے ہے جس کی خرید و فروخت و ہبہ اور کسی انسان کے جسم میں اسے چڑھانا جائز و حرام ہے مگر جن اسباب کی بنا پر سب اسلام میں تبدیلی ہوئی ہے ان میں سے کئی ایک یہاں پائے جاتے ہیں، اس لیے کار خیر سمجھ کر یا محض ہمدردی کے ناطے اپنا خون دوسرے کو چڑھانے کے لیے دینا جائز ہونا چاہیے۔

(۱) خون چڑھانے میں بسا اوقات ضرورت پائی جاتی ہے۔ جیسے کسی کو ایکسیڈنٹ کر گیا اور بدن سے کافی خون گر گیا اور نبض ڈوبنے لگی، بے ہوشی کا غلبہ ہونے لگا تو چوں کہ جان بچانا عند الشرع مطلوب ہے، اس لیے اس ضرورت کے پیش نظر خون چڑھانے کی اجازت ضرور ہونی چاہیے۔ اسی طرح وہ مریض جس کے جسم میں خون پیدا ہی نہ ہوتا ہو وغیرہ وغیرہ۔ ایسی ان صورتوں میں ضرورۃً خون چڑھانا جائز ہونا چاہیے۔

(۲) جواز کی دوسری [illegible] اگر خون چڑھانے یا خرید و فروخت و ہبہ کی اجازت نہ دی جائے تو کروڑوں آدمی موت کے گھاٹ اتر جائیں گے یا [illegible] ہو جائیں گے۔ اس طرح امت کو حرج میں ڈالنا ہوگا۔

(۳، ۴) [illegible] اسلامیہ میں خصوصاً خون چڑھانے، اس کے [illegible] عرف عام [illegible] ہے۔ [illegible] اس سے متروک نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ الاشباہ والنظائر میں ہے: إنما العرف غیر معتبر في المنصوص علیہ مگر نص مخصوص تو ہو سکتا ہے۔ تو مسئلہ زیر بحث کا عرف عام یا تعامل خون کی حرمت و نجاست کے لیے مخصص بنے گا اور وہ نصوص منصوص عنہ البعض۔

امام احمد رضا لکھتے ہیں:

"علمائے کرام جس عرف عام کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر قاضی ہے اور نص اس سے متروک نہ ہوگا مخصوص ہو سکتا ہے، وہ یہی عرف عادت شائع ہے کہ بلاد کثیرہ میں کثرت رائج ہو"۔ (فتاوی رضویہ ص ۲۱۴، ج ۸، رسالہ النسی والنذور لمن عمد منی آرٹر)

یہاں یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ خون کا ہبہ اور خرید و فروخت وغیرہا کے جواز کا قول کرنا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ

وسلم کے فرمان عالی شان یا اصل مذہب ائمہ اطہار سے انحراف ہے، کیوں کہ اس کا جواب اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کی ذیل کی عبارت سے واضح طور پر ملتا ہے فرماتے ہیں:

"(نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور ائمہ مذاہب کے) اقوال دو طرح کے ہیں: صوری اور ضروری، صوری تو قول منقول ہے۔ اور ضروری وہ قول ہے جس کی صراحت قائل نے خاص طور پر نہ کی ہو، البتہ ایسے عموم کے ضمن میں اسے بیان کر دیا ہو جو بدیہی طور پر اس بات کا حکم لگائے کہ اگر قائل اس خاص مسئلے میں کلام کرتے تو ضرور ایسا ہی فرماتے اور بسا اوقات حکم ضروری حکم صوری کے مخالف ہوتا ہے تو اس وقت اس پر حکم ضروری کو ترجیح دیا جاتا ہے، یہاں تک کہ صوری کو اختیار کرنا قائل کی مخالفت شمار کیا جاتا ہے اور اس کے حکم ضروری کی طرف عدول قائل کی موافقت و اتباع"۔ (لاؤڈ اسپیکر کا شرعی حکم بحوالہ فتاویٰ رضویہ ص ۳۸۵، ج ۱)

جیسے زید ایک نیک انسان تھا، اس لیے عمرو نے اپنے خادموں کو کھلے لفظوں میں اس کی تعظیم کا حکم دیا اور بار بار انھیں اس بات کی ہدایت کی اور وہ پہلے ان سے یہ بھی کہہ چکا تھا کہ تم لوگ ہمیشہ فاسق کی تعظیم سے بچتے رہنا۔ پھر ایک زمانے کے بعد زید فاسق معلن ہو گیا تو اگر اب بھی عمرو کے خادم اس کے حکم اور اس کی بار بار ہدایت پر عمل پیرا رہ کر زید کی تعظیم و توقیر کریں تو وہ ضرور نافرمان قرار پائیں گے اور اگر اس کی تعظیم چھوڑ دیں تو اطاعت شعار ہوں گے۔

ائمہ مذاہب کے اقوال میں بھی مذکورہ بالا اسباب تغیر میں سے کسی سبب کے باعث یہ تبدیلی ہو جاتی ہے۔ لہٰذا جب کسی مسئلے میں امام سے کوئی نص ہو پھر ان اسباب تغیر میں سے کوئی سبب پیدا ہو جائے تو ہم یقینی طور پر یہ اعتقاد رکھیں گے کہ اگر یہ سبب امام کے زمانے میں نہ ہوتا تو ایسے وقت میں ان سے غیر منقول قول ضروری پر عمل فی الواقع انھیں کے قول پر عمل ہے اور ان کے قول منقول پر تے، ہنا اور حقیقت ان کی مخالفت اور ان کے مذہب سے ناآشنائی ہے۔ (حوالہ مذکورہ)

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی ان عبارات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ضرورت، عموم بلوی، عرف اور تعامل کے سبب اگر خون چڑھانے کی اجازت دی جائے تو مناسب ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

❁❁❁❁❁❁

مقالہ ۲

از: مولانا اختر حسین قادری، استاذ دار العلوم علیمیہ جمدا شاہی بستی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

علاج و معالجہ کے تعلق سے اسلام نے اپنے متبعین کو جو اصول و ضوابط بتائے ہیں، ان کے پیش نظر ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے جسم میں چڑھانا دو اہم اسباب کی بنا پر ناجائز و حرام ہے۔

سبب اول "نجاست" یعنی خون نجس و حرام ہے، اسے کلام باری میں حرام فرمایا گیا ہے، ارشاد خداوندی ہے:

"إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير"۔ [البقرة: ۱۷۳]

علامہ نووی فرماتے ہیں:

وفيه أن الدم نجس وهو باجماع المسلمين. (شرح مسلم للنووي ص ۱۴۰، ج ۱)

فقہ کی جملہ کتب و اسفار میں خون کو نجاست غلیظہ فرمایا گیا ہے، چناں چہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

"وقدر الدرهم و ما دونه من النجس المغلظ كالدم جازت الصلاة معه". (هدايه ص ٧٤، ج ١)

كنز الدقائق میں ہے: وعفي قدر الدرهم كعرض الكف من نجس مغلظ كالدم". (كنز مع البحر الرائق ص ٢٢٨، ج ١)

اور دوسری حدیث شریف میں ہے قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: إن الله أنزل الداء والدواء و جعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام. (مشكاة المصابيح ص ٣٨٨)

بخاری شریف میں ہے قال الزهري: لا يحل شرب بول الناس لشدة تنزل؛ لأنه نجس. (ص ٨٤٠، ج ٢)

ان تمام ارشادات سے واضح ہوا کہ خون نجس و ناپاک ہے اور ملاں کا استعمال ناجائز و حرام ہے۔

سبب دوم: "جزئیت آدمی" مطلب یہ ہے کہ خون انسان کا ایک جز ہے اور انسان کو پروردگار عالم نے مکرم و محترم بنایا ہے، جیسا کہ خود فرماتا ہے: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ آدَمَ. [بنی اسرائیل: ٧٠]

لہذا کوئی بھی ایسا عمل جو احترام انسانیت کے خلاف ہو وہ ناجائز ہوگا، اس فلسفے کے تحت انسان کے کسی بھی جز سے فائدہ اٹھانا ناجائز فرمایا گیا، چناں چہ علامہ ابن نجیم مصری قدس سرہ ارقام فرماتے ہیں:

"شعر الإنسان والانتفاع به أي لم يجز بيعه و الانتفاع به؛ لأن الآدمي مكرم غير متنقل فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهانًا مبتذلًا". (البحر الرائق ص ٨١، ج ٦)

فتاوی عالمگیری میں ہے قيل: الانتفاع بأجزاء الآدمي لم يجز للنجاسة، و قيل: للكرامة وهو الصحيح. (ص ٣٥٤، ج ٥)

شیخ الاسلام امام سرخسی قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں: إن شعر الآدمي لا ينتفع به إكرامًا للآدمي. (المبسوط ص ١٢٥، ج ١٥)

علامہ مرغینانی فرماتے ہیں: وحرمة الانتفاع بأجزاء الآدمي لكرامته. (هدايه ص ٤١، ج ١)

اسی طرح ایک مقام پر اور ارشاد فرماتے ہیں: ولا الانتفاع به؛ لأن الآدمي مكرم لا متنقل فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهانًا مبتذلًا. (هدايه ص ٥٩، ج ٣)

اب تک کے تمام مذکورہ اقوال آثار اور فقہائے کرام کے ارشادات سے واضح ہوتا ہے کہ ایک جسم کا خون دوسرے جسم میں چڑھانا ناجائز و حرام ہے اور علت عدم جواز خون کی نجاست اور حرمت اور انسان کا جز ہونا ہے۔

مجبوری کی حالت مستثنیٰ ہے: ہم اب یہ مسئلہ حیطہ تحریر میں لانا چاہتے ہیں کہ کیا شریعت مطہرہ نے کسی کو یہ اجازت دی ہے کہ اگر کوئی صورت نہ بن پڑے اور ایسی حالت آ جائے کہ نجس اور حرام چیز کا استعمال ضروری ہو جائے اور بغیر استعمال کیے کوئی چارہ کار نہ ہو تو حرام چیز کو استعمال کر سکتا ہے؟

اس سلسلہ میں قرآن و حدیث اور اقوال فقہا کی تصریح ہے کہ نجس و ناپاک اور حرام اشیا کو بوجہ مجبوری استعمال کیا جا سکتا ہے۔ چناں چہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے:

"إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ". [البقرة: ١٧٣]

آیت مذکورہ کے تحت علامہ احمد ابیون رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں

"ثم هذه المحرمات إنما حرم أكلها إذا كان في حالة الاختيار و أما في حالة الاضطرار فحكمها الرخصة على ما صرح به في قوله تعالى "فمن اضطر" الآية. يعني من اضطر من جوع أو شرب بحيث يخاف تلف النفس". (تفسیرات احمدیہ ص ۵۲)

ایک جگہ اور فرماتے ہیں: فكان المعنى إنما حرم عليكم هذه المذكورات ما لم تضطروا أي في حالة اختياركم فمن اضطر منكم أحد فيها دفعًا للهلاك. (تفسیرات احمدیہ ص ۵۲)

یہاں اس آیت کریمہ "قد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه" کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

"إلا ما اضطررتم إليه فإنه حرم عليكم فوائد ما اضطررتم إليه فإنه حلال لكم حال الضرورة". (تفسیرات احمدیہ ص ۳۸۸)

علامہ بیضاوی لفظ "انما" پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"أو قصر حرمته على حالة الاختيار كأنه قيل إنما حرم عليكم هذه الأشياء ما لم تضطروا إليها". (بیضاوی ص ۱۲۳)

مذکورہ اقوال و ارشادات سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر جان کے سامنے مجبوری آ جائے اور ان اشیاء حرمہ کے علاوہ کوئی شی نہ مل سکتی ہو تو ان محرمات کے استعمال کی اجازت ہے۔

حالت مجبوری کی توضیح اب یہاں ایک مسئلہ اور پیش ہوتا ہے کہ وہ کون سی مجبوری ہے جس کی بنا پر محرمات کے استعمال کی رخصت ہے تو اس سلسلے میں کتب تفسیر و فقہ کی تتبع اور تلاش سے یہ چلتا ہے کہ جس مجبوری پر سب کا اتفاق ہے وہ کھانے پینے کی اس کی مجبوری ہے کہ اگر وہ نہ کھائے پیئے تو اس کی جان چلی جائے اور کوئی چیز کھانے یا پینے کے لیے نہ ملے، ایسی صورت میں گویا اس کی حرام کھانے کی طاقت کھانے پینے کی وجہ سے ختم ہو جائے اور ہلاکت سے بچ جائے، چنانچہ قرآن کریم کا ارشاد گرامی ہے:

"فمن اضطر [illegible]"

اس کی تفسیر میں [illegible]

"یعنی یہ ہے کہ اوپر حرام چیزوں کا بیان کر دیا گیا ہے لیکن اب کھائے۔ پیئے کو کوئی حلال چیز میسر نہ آئے اور بھوک، پیاس کی شدت سے جان پر بن آئے اس وقت جان بچانے کے لیے قدر ضرورت کھانے پینے کی اجازت ہے اس طرح کہ گناہ کی طرف مائل نہ ہو یعنی ضرورت سے زیادہ نہ کھائے اور ضرورت اسی قدر کھانے سے رفع ہو جاتی ہے جس سے خطرہ جان جاتا رہے۔ (خزائن العرفان حاشیہ متعلقہ آیت مذکورہ)

حضرت مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کی حد یہ ہے کہ پیٹ بھر کھائے اور ضرورت کے بقدر سفر کے لیے ساتھ لے لے، یہاں تک کہ کوئی جائز چیز کھانے کو مل جائے۔ وخالف في ذلك الإمام مالك فقال يأكل منها حتى يشبع ويتزود منها ولو وجد حينئذ طريها. (روح المعانی ص ۴۲، ج ۲)

مگر دیگر فقہاء کرام کا فرمان ہے کہ حرام میں سے سد رمق سے زیادہ نہ کھائے، چنانچہ علامہ آلوسی علیہ الرحمۃ نے

تفصیل سے اس کا ذکر کیا ہے، آپ لکھتے ہیں:

"فمن اضطر غير باغ على مضطر آخر بأن يخره بتناوله فهلك الآخر و لا عاد أي متجاوز ما يسد الرمق والمحرم وهو ظاهر في تحريم الشبع وهو مذهب الأكثرين فعن الإمام أبي حنيفة والشافعي رضي الله عنهما: لا يأكل المضطر من الميتة إلا قدر ما يمسك رمقه؛ لأن الإباحة للاضطرار و قد اندفع به. وقال عبد الله بن الحسن العنبري: يأكل منها قدر ما يسد جوعته". (روح المعاني ص ۴۲، ج ۲)

علامہ جلال الدین سیوطی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: "أخرج وكيع عن إبراهيم والشعبي، قال: إذا اضطر إلى الميتة أكل منها قدر ما يمسكه". (الدر المنثور ص ۳، ج ۱)

ان تمام اقوال وارشادات سے معلوم ہوا کہ جس مجبوری میں حرام چیزوں کے استعمال کرنے کی اجازت ہے وہ بھوک اور پیاس کی مجبوری ہے۔

علاج کی مجبوری رہی علاج کی مجبوری یعنی شفا حاصل کرنے کے لیے کسی حرام چیز کا استعمال ناگزیر ہو جائے تو ایسے عالم میں حرام چیز کو بطور علاج استعمال کر سکتے ہیں یا نہیں؟

اس میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے، ایک طبقے نے اس مجبوری کا اعتبار نہیں کیا، ان کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں حرام چیزوں سے "شفا" حاصل کرنے کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ مثلاً حدیث شریف میں ہے:

"إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم". (صحيح البخاري ص ۸۴۰، ج ۲)

لیکن دوسری جماعت نے علاج کی مجبوری کا لحاظ کیا ہے اور علاج کو غذا کی طرح ضروری خیال کیا ہے، کیوں کہ دونوں ہی چیزیں زندگی کے لیے ضروری ہیں۔ اس گروہ کا مستدل وہ احادیث ہیں جن میں بطور علاج محرمات کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے، چنانچہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت عبد الرحمٰن رضی اللہ عنہ کو خارش اور زبیر رضی اللہ عنہ کو خارش کی وجہ سے بطور علاج ریشم پہننے کی اجازت دی تھی اسی طرح [illegible] حدیث شریف میں ہے:

"عن أنس قال: رخص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم للزبير و عبد الرحمن في لبس الحرير لحكة بهما". (صحيح [illegible])

اس کے علاوہ [illegible] ہوئے فرمایا ہے کہ بطور علاج وہ دوا پی سکتا ہے، مگر امام اعظم علیہ الرحمہ نے اس کی نفی فرمائی ہے، چنانچہ علامہ احمد حموی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

"فصول ما يؤكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه و استعماله للتداوي وغيره عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى". (نور الأنوار ص ۷۲)

اس مذکورہ عبارت کے تحت صاحب قمر الاقمار فرماتے ہیں: "ويؤيده ما روي في الصحاح أنه صلى الله عليه وسلم قال: لا شفاء في المحرم". (قمر الأقمار حاشيه نور الأنوار ص ۷۲)

امام ابو یوسف کے مسلک کا تذکرہ کرتے ہوئے ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "ويحل عند أبي يوسف رحمه الله في التداوي للضرورة". (نور الأنوار ص ۷۲)

اور لا شفاء في المحرم کا مطلب بیان کرتے ہوئے صاحب قمر الاقمار رقم طراز ہیں: "وقد يقال أن معناه لا شفاء

في المحرم ما دام هو حراما و أما عند الضرورة فلا يبقى هو حراما. (فسر الأحمدي حاشيه نور الأنوار ص ۷۲)

علاوہ ازیں مفسرین کرام نے بھی مجبوری اور ضرورت کے دائرے میں وسعت دی ہے اور حالت اضطرار کو صرف بھوک اور پیاس تک محدود نہیں مانا ہے، چنانچہ علامہ ابو بکر محمد بن عبداللہ ابن العربی فرماتے ہیں:

"قد ذكر الله الضرورة في هذه الآيات وأطلق الإباحة وفي بعضها بوجود الضرورة من غير شرط ولا صفة وهو قوله: وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه فاقتضى ذلك وجود الإباحة لوجود الضرورة في كل حال وجدت الضرورة فيه" (أحكام القرآن ص ۱۲۲)

امام المفسرین علامہ فخر الدین رازی رقم طراز ہیں: (المسألة الخامسة) اختلفوا إذا كانت الميتة يحتاج تناولها للعلاج أو لدفع الغصة أو يخاف الموت من العطش ولا يجد إلا الخمر فهل يجوز له شربها بعضهم للنص والمعنى، أما النص فهو أنه أباح للمضطر شرب الخمر بالآية والسنة المذكورة.

و أما المعنى فمن وجوه: الأول: القياس الذي عمل فيه بعموم الآية هو أن مستطاب فوجب أن يحل لقوله تعالى: أحل لكم الطيبات. غاية ما في الباب أن هذا العموم مخصص بالخمر ولكن لا يقدح في كونه حجة. الثاني: أن أبا حنيفة أباح ما دون الخمر من النجاسة لأجل المخمصة، والشافعي عفا عن دم البراغيث للحاجة. فلم لا يمكن القول بالعفو في هذه الصورة للحاجة. الثالث: أنه تعالى أباح أكل الميتة لمصلحة النفس فكذا ههنا. ومن الناس من عكس هذا وتمسك بقوله عليه السلام: إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليهم. و أجاب الأولون بأن التمسك بهذا الخبر إنما يتم لو ثبت أنه يحرم عليه تناوله والنزاع ليس إلا فيه. (تفسیر کبیر ص ۲۱۵، ج ۵)

مفسرین کرام کے ان تمام جواہر پاروں سے مسئلہ زیر بحث یعنی علاج کی مجبوری کے وقت محرمات کے استعمال کی اجازت شریعت اسلامیہ کے بیان سے ہاتھ آتی ہے، اس کے بعد فقہائے کرام کے اقوال کو ملاحظہ فرمائیں جن سے مسئلہ اور بھی واضح ہو جائے گا۔ علامہ ابن نجیم مصری قدس سرہ رقم طراز ہیں:

"التداوي بالخمر إن أخبره طبيب حاذق أن شفاءه فيها وليس له دواء آخر يقوم مقامها جاز له التداوي بها لقوله عليه السلام: إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم. (البحر الرائق ص ۲۰۵، ج ۸)

علامہ حصکفی علیہ الرحمہ رقم طراز ہیں: "اختلف في التداوي بالمحرم فظاهر المذهب المنع. وقيل: يرخص إذا علم فيه الشفاء ولم يعلم دواء آخر كما يرخص في الخمر للعطشان. (الدر المختار ص ۳۶۵، ج ۶)

علامہ شامی رقم طراز ہیں: "في النهاية عن الذخيرة: يجوز إن علم فيه الشفاء ولم يعلم دواء آخر. (رد المحتار ص ۳۱۶، ج ۶)

اسی طرح ایک جگہ اور تحریر فرماتے ہیں: (وهذا لأن الحرمة ساقطة عند الاستشفاء كالخمر والميتة للعطشان والجائع. (أيضاً)

ان اقوال و آرا کے پیش نظر یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ سلسلہ علاج اگر ایسی مجبوری آ جائے کہ جس میں محرمات کے استعمال کے کوئی چارہ کار نہ ہو تو بشرط شبہ ان کو استعمال کرنے کی اجازت ہے۔

بطور علاج محرمات کے استعمال پر چند جزئیات

(۱) فتاوی عالمگیری میں ہے: أدخل المرارة في إصبعه للتداوي، قال أبو حنيفة: لا يجوز، وعند أبي يوسف يجوز، وعليه الفتوى كذا في الخلاصة. (ص ۱۱۲، ج ۵)

(۲) علامہ شامی صاحب جواب کا قول مجتبیٰ کے حوالے سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وكذا اختاره صاحب الهداية في التجنيس فقال لو رعف فكتب الفاتحة بالدم على جبهته وأنفه جاز للاستشفاء وللبول أيضا إن علم فيه شفاء بأس به ولكن لم ينقل". (رد المحتار ج ۱ ص ۲۱۶)

(۳) یہی علامہ شامی علامہ [illegible] کے قول کو [illegible] فرماتے ہیں:

"وقال في موضع آخر: وفي المجتبى إن أهل الطب يثبتون علاج كثير النجس وهي من أفراد مسألة الانتفاع بالمحرم للتداوي كالخمر والخنزير في الهداية والعمدة الجواز إذا علم فيه الشفاء ولم يجد دواء آخر غيره". (رد المحتار ص ۱۱۳، ج ۱)

(۴) علامہ شمس الائمہ سرخسی قدس سرہ فرماتے ہیں:

ولا بأس بأن يستعط الرجل بلبن المرأة ويشربه؛ لأنه موضع الحاجة والضرورة. (المبسوط ص ۱۲۶، ج ۱۵)

احقر نے اپنی فہم ناقص کے مطابق یہ چند جزئیات بعد تتبع حوالہ جات پیش کیے ہیں جن سے یہ بات معلوم و متحقق ہو جاتی ہے کہ حرام چیزیں بھی بحالت مجبوری بطور علاج استعمال کی جا سکتی ہیں۔

خون کے استعمال پر صریح جزئیات: اب تک سے جزئیات سے دیگر محرمات کے احکام معلوم ہوئے مگر اب مناسب لگتے ہیں کہ کچھ باتیں یہ بات بھی عرض کر دی جائے کہ فقہائے کرام نے تو باقاعدہ صراحتاً اسی مسئلہ و ایشو کے تعلق سے فرمایا ہے کہ بوقت ضرورت بطور علاج خون کو استعمال کر سکتے ہیں، چنانچہ یہ فتاوی عالمگیری میں یہ صریح جزئیہ مرقوم ہے:

"يجوز للعطشان [illegible] مسلم أن شمه فيه فلم يجد من الصباح ما يقوم مقامه". (ص ۱۱۲، ج ۵)

خلاصۂ مباحث: اب تک کے جملہ مباحث سے چند باتیں نفس مسئلہ اس کی ماتحت واضح ہو گئیں:

(۱) خون نجس و ناپاک چیز ہے، اس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے۔

(۲) بحالت مجبوری محرمات کے استعمال کرنے کی اجازت ہے۔

(۳) اس اجازت میں انسان کا جز بھی شامل ہے۔

(۴) فقہائے کرام کی ایک جماعت نے علاج کی مجبوری پر بھی محرمات کے استعمال کو درست مانا ہے۔

(۵) بطور علاج خون کے استعمال کی فقہائے تصریح فرمائی ہے۔

(۶) بحالت مجبوری جو دوا بھی استعمال کی جائے گی تو اتنی ہی مقدار ہو جتنے سے مجبوری ختم ہو جائے۔

(۷) علاج کے سلسلے میں کوئی طبیب حاذق مسلم کہے تب محرمات کے استعمال کی اجازت ہے، لہذا اگر کوئی مسلم ماہر اکثر یہ فیصلہ کردے کہ مریض کو خون ہی چڑھانا پڑے گا اور اس کا کوئی بدل نہ مل سکے تو جتنی مقدار میں خون چڑھانے سے ضرورت پوری ہو جائے فقیر راقم السطور خون کی اتنی مقدار چڑھانا درست سمجھتا ہے۔ واللہ تعالی أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

خون کی بیع و شراء اور حنفیہ فقہ اسلامی کی نظر میں: ماسبق میں خون کے متعلق تمام تفصیلات سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ خون ایک نجس و ناپاک اور حرام الانتفاع شے ہے، لہذا وہ مال نہیں ہو سکتا ہے اور بیع وشراء کے لیے مال ہونا ضروری ہے۔

اس لیے اصل حکم کے مطابق خون کی بیع وشراء ناجائز ہے، جیسا کہ فقہ کی کتب میں صراحتاً موجود ہے، مثلاً ہدایہ میں ہے:

"البيع بالميتة والدم باطل و كذا بالخمر لانعدام ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال؛ فإن هذه الأشياء لاتعد مالا عند أحد". (هدايه ص ٤٩، ج ٣)

علامہ ابن نجیم مصری فرماتے ہیں: "قوله: لم يجز بيع الميتة والدم لانعدام المالية التي هي ركن البيع؛ فإنهما لايعدان مالا عند أحد. (البحر الرائق ص ٧٠، ج ٦)

علامہ حصکفی فرماتے ہیں: بطل بيع ما ليس بمال كالدم. (الدر المختار مع الشامي ص ١٠١، ج ٤)

علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں: لايجوز بيع الميتة والخنزير ولا الدم، قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على القول به، وذلك لما روى جابر قال: سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو بمكة، يقول: إن الله و رسوله حرم بيع الميتة والخمر والخنزير والأصنام. (المغني لابن قدامه ص ١٣، ج ٤)

اسی میں دوسری جگہ ہے: إذا كان حراما لم يجز بيعه لقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه. (المغني لابن قدامه ص ١٥، ج ٤)

ان تمام اقوال وارشادات سے روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ خون کی بیع ناجائز وحرام ہے، لیکن اگر بغیر خریدے نہ ملے تو بوجہ ضرورت خریدنا جائز ہے جیسے فقہاء نے ایک زمانے میں خنزیر کے بال سے ہوتا سینے کی اجازت دی تھی، نیز صراحت فرمائی تھی کہ بغیر خریدے نہ ملے تو خریدنے کی اجازت ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: ويجوز الانتفاع به للخرز للضرورة؛ فإن ذلك العمل لايتأتى بدونه و يوجد مباح الأصل فلاضرورة إلى البيع. (هدايه ص ٥٥، ج ٣)

علامہ کاسانی فرماتے ہیں: إلا أنه رخص في استعماله للخرازين للضرورة. (بدائع الصنائع ص ١٤٢، ج ٥)

اور صرف استعمال ہی نہیں بلکہ اگر بغیر خریدے نہ مل سکے تو اس کا خریدنا بھی جائز قرار دیتے ہیں، چناں چہ ہدایہ کی عبارت "و يوجد مباح الأصل" کے تحت بھی علامہ عبدالحی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

"جواب عما يقال: إذا كان يجوز الانتفاع به، ينبغي أن يجوز بيعه، وتقرير الجواب أن شعر الخنزير يوجد مباح الأصل فلا ضرورة إلى بيعه و على هذا قيل إذا كان لا يوجد إلا بالبيع جاز بيعه، لكن الثمن لا يطيب للبائع. (حاشيه هدايه ص ٥٥، ج ٣)

اسی طرح "فلا ضرورة" کے تحت فرماتے ہیں: قال الفقیه أبو اللیث: إن کانت الأساکفة لا یجدون شعر الخنزیر إلا بالشراء، ینبغي أن یجوز لهم الشراء للضرورة. (حاشیه هدایه ص ۵۵، ج۳)

درمختار میں مرقوم ہے: شعر الخنزیر لنجاسة عینه، فیبطل بیعه و إن جاز الانتفاع به لضرورة الخرز حتی لو لم یوجد إلا ثمن جاز الشراء للضرورة، و کره البیع فلا یطیب ثمنه. (الدر المختار علی هامش رد المحتار ص ۲۶۴، ج۷)

ان عبارات وارشادات سے واضح ہو رہا ہے کہ بوجہ ضرورت خنزیر کے بال کا استعمال صحیح ہے اور اگر بغیر خریدے ہوئے دستیاب نہ ہو تو اس کا خریدنا بھی جائز ہے، البتہ بیچنا بہر حال غلط ہے، کیوں کہ ضرورت خریدار کے سامنے ہے، بائع کو کیا ضرورت کہ وہ فروخت کرے، لہذا اگر کوئی بیچتا ہے تو اس کی قیمت بائع کے لیے درست نہیں رہے گی۔

اتنی تفصیل کے بعد اب فہم ناقص نے جو سمجھا ہے وہ یہ کہ اگر کوئی شخص مجبور ہو جائے اور خریدے بغیر کوئی چارہ نہ ہو تو اس کے لیے خون کا خریدنا جائز ہے، البتہ فروخت کرنا بہر حال غلط ہوگا اور اس بیع سے حاصل شدہ قیمت بائع کے لیے جائز نہ رہے گی۔ هذا ما عندي والعلم بالحق عندي ربي.

خون کا ھبہ: حاشیہ ہدایہ میں ہے:

- "الهبة في الشرع هو تملیك المال بلا عوض". (حاشیه هدایه ص ۲۸۳، ج۳)
- "فهي تملیك عین بلا عوض کذا في الکنز". (الفتاوی العالمگیریة ص ۴۸۴، ج۳)

ہبہ کی مذکورہ تعریف کے پیش نظر معلوم ہو رہا ہے کہ شے موہوب کا مال ہونا ضروری ہے، کیوں کہ ہبہ کی تعریف میں ہی مال ملحوظ ہے، فقہائے کرام نے شرائط ہبہ کے بیان میں یہ بات بتصریح تحریر فرمائی ہے کہ ہبہ میں موہوب کا مال متقوم ہونا ضروری ہے، فتاوی عالمگیری میں ہے: ومنها أن یکون ما لا متقومًا فلا تجوز هبة ما لیس بمال أصلًا کالحر والمیتة والدم. (ص ۴۸۴، ج۳)

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ومنها أن یکون مالا متقومًا فلا تجوز هبة ما لیس بمال أصلًا، کالحر والمیتة والدم و صید الحرم والإحرام والخنزیر و غیر ذلك علی ما ذکرنا في البیوع. (البدائع الصنائع ص ۱۱۹، ج۶)

ان شرائط کے پیش نظر یہ بات بالکل عیاں ہو گئی کہ کسی شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ خون ہبہ کرے کہ ہبہ کے لیے مال ہونا شرط ہے اور خون مال نہیں، لہذا خون کا ہبہ غلط اور باطل ہے۔

لیکن ماسبق میں خون کی بیع وشرا کے تحت یہ بات آ چکی ہے کہ بوجہ مجبوری بربنائے ضرورت خون خریدا جا سکتا ہے، لہذا احقر کی فہم ناقص میں یہ آ رہا ہے کہ اسے ہبہ بھی کیا جا سکتا ہے کہ جس کی خرید وفروخت درست ہو گو کہ ضرورتاً ہی سہی، اس کا ہبہ بھی صحیح ہے، میرے اس نظریہ کی تائید علامہ ابن قدامہ کی اس عبارت سے ہوتی ہے:

"وتصح هبة ما یجوز بیعه؛ لأنه تملیك في الحیاة، فصح کالبیع و تصح هبة الکلب وما یباح الانتفاع به من النجاسات". (المغني لابن قدامه ص ۲۶۲، ج۶)

بلڈ بینک میں خون کا جمع کرنا: اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ کار خیر اور انسانی ہمدردی ایک

WWW.NAFSEISLAM.COM

پاکیزہ خصلت ہے اور اخلاق فاضلہ میں سے ہے جس کی اہمیت کا کوئی منکر نہیں ہو سکتا۔ قرآن وحدیث میں کار خیر اور صدقہ کی ترغیب اور اس پر اجر عظیم ملنے کی بشارت بھی وارد ہے، ان سب کے باوجود اللہ رب العزت نے یہ بھی فرمادیا ہے کہ حلال و طیب چیز ہی صدقے میں دی جائے، مسلمان پاک ہوتا ہے اور پاک ہی چیز کا لین دین پسند ہے، اسی طرح اللہ رب العزت کی بارگاہ میں بھی صرف انھیں کاموں کی وقعت اور پذیرائی ہے جو حدود شرع میں رہ کر اور شارع علیہ السلام کے منشا کے مطابق انجام دیے جائیں، ورنہ وہ کار خیر اور صدقہ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں قابل قبول نہیں ہوتا، اللہ تعالیٰ پاک اور طیب ہے اور پاک ہی چیز کا صدقہ کرنا پسند کرتا ہے، ارشاد باری ہے:

"یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَنْفِقُوْا مِنْ طَیِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَ مِمَّاۤ اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ وَ لَا تَیَمَّمُوا الْخَبِیْثَ مِنْهُ تُنْفِقُوْنَ". (البقرۃ: ۲۶۶)

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا لا یقبل اللہ إلا الطیب. (بخاری شریف ص ۱۸۹، ج ۱)

قرآن وحدیث کی اس تصریح کے بموجب یہ مسئلہ واضح ہو جاتا ہے کہ کار خیر سمجھ کر اسی چیز کو دیا جا سکتا ہے جو طیب و طاہر ہو، یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام نے حرام اشیا کے تصدق کو غلط، بلکہ بعض صورتوں میں کفر و ایمان تک کا مسئلہ پیش کر دیا ہے، جیسا کہ کتب فقہ میں مصرح ہے، ان وجوہ و اسباب کے تحت خون کو بلڈ بینک میں کار خیر سمجھ کر یا انسانی ہم دردی کے تحت جمع کرنا غلط و بے اصل معلوم ہوتا ہے۔ کیا تعجب ہے کہ آج اسے انسانی ہم دردی کے روپ میں پیش کر رہا ہے اور کل اس کی خرید و فروخت شروع کر دے، جلب منفعت بہتر ہے کہ دفع مضرت، لہٰذا اس فقیر بے مایہ کی نظر میں یہ کام درست نہیں ہوگا۔ ھذا ما عندی فإن کان حقًا فمن اللہ وإن کان باطلًا فمن نفسی و من الشیطان.

❁❁❁❁❁❁

مقالہ - ۱۳ از: مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی، استاذ مدرسہ اشرفیہ اہل سنت انوار العلوم، کھڈا بازار، کشی نگر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

خون حرام و نجاست غلیظہ ہے، جیسا کہ قرآن حکیم کی آیات کریمہ اور احادیث و فقہ سے ثابت ہے اور نجس و ناپاک چیز سے عام حالات میں علاج جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں شفا نہیں رکھی، حدیث شریف میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لم یجعل شفاءکم فیما حرم علیکم.

یہ اصل حکم ہے، لیکن اگر کوئی مریض ایسی حالت کو پہنچ جائے جس کو جان بچانے کے لیے خون کی ضرورت شرعیہ یا حاجت شرعیہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں خون چڑھانا جائز ہوگا، پھر اس حاجت یا ضرورت کو پورا کرنے کے لیے خون کی خرید و فروخت بھی جائز ہوگی۔ اگر کوئی بطور ہدیہ پیش کرے تو اسے قبول کرنا بھی جائز ہوگا۔ مگر اسے کار خیر سمجھ کر عام حالات میں خون جو بلڈ بینک میں جمع کیا جاتا ہے، اس کی اجازت نہیں کہ اجازت حاجت و ضرورت کے ساتھ خاص ہے، پھر یہ اجازت بھی اباحت تک ہے، نہ یہ کہ اسے ثواب کا درجہ دیا جائے۔ (ملخص از بہار شریعت حصہ ۱۶)

مقالہ - ۱۴ از: مولانا غلام حسین مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

علاج کی کل تین قسمیں کی جاسکتی ہیں: (۱) جان بچانے کے لیے (۲) راحت طلبی کے لیے (۳) حسن ظاہری کے لیے۔

عرف عام میں مشہور ہے کہ جان بچانا فرض ہے اور یہ مقولہ اپنی جگہ پر صحیح بھی ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز میں ہلاکت عادی طور پر قطعی ہو، اس سے بچانا فرض ہے، مثلاً کھانا، پانی چھوڑنا ہلاکت کا سبب عادی ہے، اس لیے انسان امتناع عن الاکل والشرب کی وجہ سے اگر ہلاک ہوگیا تو وہ گنہگار ہوگا۔ عالمگیری میں ہے:

"فإن ترك الأكل والشرب، حتى هلك فقد عصى". (ص ۱۰۲، ج ۴)

اسی میں ہے: جاع ولم يأكل مع قدرته، حتى مات يأثم. (ص ۱۰۳، ج ۲)

ورنہ حقیقتاً جان بچانا انسان کے بس کی بات نہیں ہے اور مرنا قطعی ویقینی ہے، جیسا کہ قرآن پاک میں ہے: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ. اسی لیے ارشاد ربانی ہے: لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ○ اس کا مطلب یہ ہے کہ جن چیزوں میں ہلاکت عادی طور پر قطعی ویقینی ہو ان چیزوں سے بچنا فرض ہے۔

اب رہا علاج ومعالجہ تو اس کا ترک ہلاکت کے اسباب قطعیہ میں سے نہیں، اس لیے یہ صرف امر مستحب ہوگا، ہاں! اگر تجربات اور دین دار، ماہر، مسلم اطبا کی تحقیقات سے متعین ہو چکا ہو کہ اس دوا سے یہ مہلک مرض دور ہو سکتا ہے اور وہ دوا سہل الحصول ہو تو اب اس دوا سے علاج واجب ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ أعلم.

خون چڑھانے کی موجودہ طبی حیثیت ایک ماہر ڈاکٹر اور سرجن کی زبانی معلوم ہوا کہ خون چڑھانے کا عمل اسی صورت میں ہوتا ہے، جب کسی آدمی کی جان کو خطرہ ہوتا ہے۔ راحت رسانی یا حسن ظاہری کے حصول کے لیے یہ عمل اب تک رائج نہیں ہے، اور گورنمنٹ کی طرف سے بھی اس کی اجازت نہیں ہے۔ لہذا اب گفتگو صرف اس صورت کو سامنے رکھتے ہوئے کی جائے کہ کسی انسان کو جان کا خطرہ ہے اور بغیر خون چڑھائے اس کی جان نہیں بچ سکتی ہے۔ تو کیا اس وقت اس کے لیے شرع اجازت دیتی ہے کہ کسی انسان کا خون چڑھا کر اس کی جان بچالی جائے۔

خون چڑھانے کی شرعی حیثیت: خون چڑھانے کا عمل جدید اطبا کی ایجاد ہے، اس کے لیے شریعت مطہرہ کی مستند اور معتمد کتابوں میں اس کا صریح جزئیہ تو ہماری نگاہ سے نہیں گزرا اور خون کی حرمت ونجاست تو متفق علیہ ہے، اس سے متعلق کوئی دلیل پیش کرنے کی حاجت نہیں۔ ہاں! اضطرار تداوی واضطرار جوع وعطش میں خون پینے کے جواز

سے متعلق دلائل کتب فقہ میں ضرور ملتے ہیں اور خون پینا، خون چڑھانا شریعت میں قریب قریب ایک ہی حکم کا حامل ہے اور دونوں کا مقصد بھی ایک ہے۔ کیوں کہ خون پینے کا مقصد خون بدن کے اندر پہنچانا ہے اور خون چڑھانے کا مقصد بھی یہی ہے اور فقہ حنفی کی نہایت معتبر کتاب درمختار میں ہے:

"یجوز للعلیل شرب البول والدم والمیتة للتداوي إذا أخبره طبیب مسلم أن فیه شفاء ولم یجد من المباح ما یقوم مقامه". (ص ۲۹۶، ج ۲)

اس جزئیہ سے ضرورت شرعیہ کی صورت میں صراحۃً خون پینے کی اجازت ظاہر ہے۔ لیکن یہ اجازت صرف اسی مریض کے لیے ہے جس کے بارے میں کسی طبیب مسلم حاذق نے فیصلہ کر دیا ہے کہ خون پینے کے علاوہ تمہارے لیے کسی چیز میں شفا نہیں۔

اس جزئیہ کو سامنے رکھتے ہوئے خون چڑھانے کے مسئلے میں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی مسلم ماہر ڈاکٹر یہ فیصلہ کر دے کہ اس مریض کی جان بچانے کے لیے خون چڑھانے کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہیں ہے تو یہاں بھی جواز کا حکم ہونا چاہیے، کیوں کہ ایسی صورت میں خون کی حرمت حلت سے بدل جاتی ہے، شامی میں ہے:

"وما قیل: إن الاستشفاء بالحرام حرام غیر مجری علی إطلاقه وأن الاستشفاء بالحرام إنما لا یجوز إذا لم یعلم أن فیه شفاء أما إن علم ولیس له دواء غیره یجوز". (ص ۲۸۸، ج ۵)

تجربات سے یہ بات درجۂ یقین و قطعیت کو پہنچ چکی ہے کہ خون چڑھانے سے اکثر جاں بلب مریض ہلاکت سے بچ جاتا ہے تو اب گویا جن حالات میں خون چڑھانے کا حکم ماہر ڈاکٹر کرتے ہیں، وہاں شفا درجۂ یقین پر ہوتی ہے۔ لہٰذا ایسے حالات میں خون چڑھانے کا جواز واضح ہو گیا۔ اور امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ تو درجۂ ظن پر بھی جواز کے قائل ہیں۔ تفسیر قرطبی میں ہے:

"قال الغزالي: لو علم المریض لو عولج بالقطع الشفاء ثم لم یداو به فهو عاص مثل الجائع الذي عنده طعام ولو کان الشفاء مظنونًا فهو في حد الجواز".

خون ہبہ کرنے کی شرعی حیثیت: خون کی حرمت و نجاست قطعی و یقینی ہے، خون جب بدن سے نکل گیا تو حرام قطعی ہے اور حرام قطعی کسی کی ملک نہیں ہوتا ہے، ملک کا تعلق مال پر ہوتا ہے اور یہ عند الشرع مال نہیں اور جو مال نہ ہو اس کا ہبہ جائز نہیں۔

خون کی خرید و فروخت: خون کی بیع و شرا باطل ہے، ہدایہ آخرین میں ہے:

"وکذا بیع المیتة والدم والحر باطل؛ لأنها لیست أموالًا فلا تکون محلًا للبیع".

انسانی ہم دردی میں خون بینک میں جمع کرنے کا شرعی حکم: ایکسیڈینٹ وغیرہ سے مرنے والے انسان کے خون کو انسانی ہم دردی میں لے کر بینک میں جمع کرنے میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے، کیوں کہ زندہ انسان کی عظمت اور ضرورت بہ نسبت مردہ کے زیادہ ہے۔

❁❁❁❁❁

مقالہ - ۱۵

از: مولانا محمد ارشاد احمد رضوی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم. أما بعد!

مسئلۂ دائرہ کے حکم کی تنقیح کے لیے ضروری ہے کہ چند اہم مقدمات پر گفتگو ہو جائے تاکہ ان کی روشنی میں سوالات کے جوابات حل کرنے اور نفس مسئلہ کے حکم کے دریافت کرنے میں آسانی ہو۔

اس سلسلے میں ان ذیلی موضوعات پر گفتگو مناسب رہے گی۔ (۱) خون کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ (۲) جسم انسانی کے بقا اور تحفظ میں اس کا کیا کردار ہوتا ہے؟ (۳) علاج و معالجہ شرعی نقطۂ نگاہ سے کس حکم کے تحت آتا ہے؟ (۴) اسباب علاج کا شرعی دائرۂ کار کہاں تک ہے؟ (۵) اور تداوی بالمحرمات کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

ان نکات پر گفتگو کے بعد موضوع پر کلام ہوگا کہ جسم میں خون کی ترسیل کے ذرائع علاج کا کیا حکم ہونا چاہیے۔

خون کی شرعی حیثیت: قرآن حکیم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ" o الآیۃ

اس نص قطعی کی بنیاد پر ساری امت ان چیزوں کی حرمت اور نجاست پر متفق ہے اور ان سے بغیر ضرورت شرعی انتفاع سب کے نزدیک ناجائز و حرام ہے۔ اسی لیے یہ چیزیں قابل بیع و تجارت اور لائق مالیت بھی نہیں۔ ہدایہ میں ہے:

"بيع الميتة والدم والخمر باطل؛ لأنها ليست أموالا فلا تكون محلا للبيع". (ھدایہ ص ۵۳، ج ۳)

انسانی جسم کے تحفظ میں خون کا اہم کردار: یہ بات ہر انسان کے علم میں ہے کہ خون انسانی جسم کا بنیادی ستون اور اس کی زندگی کا مدار ہے، اسی لیے اس کا انجماد شدت کے ساتھ اس کی کمی، کثرت کے ساتھ جسم سے اس کا خروج موت کا سبب ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اطبا اس کو روح حیات سے یاد کرتے ہیں، سوال نامہ میں طبی ماہرین کے حوالے سے اس کی یہ تفصیل درج ہے:

"خون کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ یہ تمام اعضائے بدن کو غذا اور روح پہنچاتا ہے اور ان کے فضلات کو اخراج کے لیے واپس لے جاتا ہے، تمام اعضائے جسم خون ہی سے زندہ ہیں اور اسی سے وہ تمام ضروری مواد حاصل کرتے ہیں اور اسی سے وہ تمام فضلات جن کی انھیں آئندہ ضرورت نہیں ہوتی، خارج کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ خون ہی پر زندگی کا دارومدار ہے۔ اگر جسم میں دورۂ خون مسدود ہو جائے، تو پھر زندگی بھی تمام ہو جاتی ہے۔ اسی لیے اطبا جاری خون کو روح رواں بھی کہتے ہیں"۔ (سوال نامہ ص ۱، ۲)

خون کی اس بنیادی حیثیت کے ہوتے ہوئے جسم انسانی کے اندر اس کے تعلق سے پیدا شدہ مسائل سے صرف نظر کر لینا مناسب نہ ہوگا کہ یہ درحقیقت انسانی زندگی کو درپیش خطرات سے نگاہیں پھیرنا ہوگا، جب کہ عقل اور شرع دونوں کے نزدیک انسان کے وجود اور اس کی بقا کی بڑی اہمیت ہے۔

طب جدید میں خون کا استعمال: طب جدید میں طبی اور جراحی دونوں سلسلۂ علاج میں خون کا استعمال ہوتا ہے جس کے مواقع کی تفصیل سوال نامہ میں درج ہے۔ اس تفصیل کے مطالعہ سے اس کی طب جدید میں خاصی

اہمیت معلوم ہوتی ہے، بلکہ اس کے بعض معاملات (Cases) میں تو اس کے سوا کوئی چارہ ہی نہیں کہ مریض کے جسم میں صالح خون معتدبہ مقدار میں منتقل کیا جائے، ورنہ مریض کا جاں بر ہونا مشکل، بلکہ کبھی عادۃً ناممکن ہوتا ہے۔

علاج کی شرعی حیثیت: شریعت کی نگاہ میں علاج مستحسن ہے، علاج کی ترغیب میں متعدد حدیثیں وارد ہیں۔ مشکوۃ شریف میں ہے:

"عن أسامة بن شريك قال: قالوا: يا رسول الله (صلى الله تعالى عليه وسلم) أفنتداوى؟ قال نعم يا عبدالله! تداووا! فإن الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء غير داء واحد الهرم. رواه أحمد و الترمذي و أبو داؤد".

لیکن علاج فرض یا واجب نہیں کہ اس کے ترک سے گناہ ہو، مرقاۃ شرح مشکوۃ میں ہے:

"فيه إشارة إلى استحباب الدواء وهو مذهب السلف و عامة الخلف". (ص ۳٤۰، ج۸)

عالمگیری میں ہے: فلو مرض أو رمد فلم يعالج حتى مات لا يأثم كذا في الملتقط. فرق بين هذا و بين ما إذا جاع ولم يأكل مع القدرة حتى مات حيث يأثم و الفرق أن الأكل مقدار قوته مشبع بيقين فكان تركه إهلاكا و لا كذلك المعالجة و التداوي كذا في الظهيرية. (ص ۱٤٦، ج٤)

شامی میں ہے: قال في الشرنبلالية عن الاختيار قال صلى الله تعالى عليه وسلم: إن الله ليؤجر في كل شيء حتى اللقمة يرفعها العبد إلى فيه، فإن ترك الأكل و الشرب حتى هلك فقد عصى؛ لأن فيه إلقاء النفس إلى التهلكة و إنه منهي عنه في محكم التنزيل اه، بخلاف من امتنع عن التداوي حتى مات إذ لا يتيقن بأنه يشفيه كما في الملتقى و شرحه. (ص ۲۱۵، ج٥)

اسباب علاج کا شرعی دائرہ کار: عمومی حالات میں علاج کے لیے شرعاً وہی طریقے استعمال کرنا جائز و درست ہے جن میں حرام کی آمیزش نہ ہو، چنانچہ حدیث شریف میں وارد ہے:

"عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: نهى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن الدواء الخبيث، رواه أحمد و أبو داؤد و الترمذي و ابن ماجة".

دوسری جگہ ارشاد ہے: إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم. (رواه الطبراني عن أم سلمة رضي الله تعالى عنها)

ہدایہ میں ہے: لا ينبغي أن يستعمل المحرم كالخمر و نحوها؛ لأن الاستشفاء بالمحرم حرام. (ص ٤٧٦، ج٤)

عالمگیری میں ہے: تكره ألبان الأتان للمرض وغيره و كذلك لحومها و كذلك التداوي بكل حرام كذا في فتاوى قاضي خان. (ص ۱٤٦، ج٤)

تداوی بالمحرمات: مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں خون یا اس طرح کے دیگر محرمات کو بطور دوا استعمال کے جواز کی صورت نظر نہیں آتی، لیکن فقہاے کرام نے دیگر نصوص میں نظر کرتے ہوئے شرعی ضرورت یا حاجت کے تحقق کے وقت محرمات کے ذریعہ علاج کی اجازت دی ہے۔

درمختار میں ہے: اختلف في التداوي بالمحرم وظاهر المذهب المنع كما في رضاع البحر، لكن نقل المصنف ثمه وهنا عن الحاوي، وقيل يرخص إذا علم فيه الشفاء ولم يعلم دواء آخر كما رخص للعطشان. وعليه الفتوى.

اس کے تحت علامہ شامی قدس سرہ ارقام فرماتے ہیں:

"ففي النهاية عن الذخيرة يجوز إن علم فيه شفاء ولم يعلم دواء آخر. وفي الخانية في معنى قوله عليه الصلاة والسلام: إنّ الله لم يجعل شفاءكم فيما حرّم عليكم كما رواه البخاري أنّ ما فيه شفاء لابأس به كما يحل الخمر للعطشان في الضرورة وكذا اختاره صاحب الهداية في التجنيس ..... وأفاد سيدي عبد الغني: أنه لا يظهر الاختلاف في كلامهم لاتفاقهم على الجواز للضرورة واشتراط صاحب النهاية العلم لا ينافيه اشتراط من بعده الشفاء ولذا قال والدي في شرح الدرر: أن قوله بالتداوي محمول على المظنون وإلا فجوازه باليقيني اتفاقي كما صرح به الصفتي. اه ملخصاً. (شامي ص ۱۴۱ ج ۱)

اشکال: محرمات کے ذریعہ علاج کے جواز کو شفا کے علم یقینی پر منحصر کرنے سے بھی تو کوئی حاصل نہ نکلا، کیوں کہ طب اور اسباب علاج کی پوری عمارت ظن کی بنیادوں پر کھڑی ہے۔ یہی سبب ہے کہ اگر علاج نہ کیا اور موت واقع ہوگئی تو وہ گنہ گار نہیں کہ یہاں اسے شفا کا یقین ہی حاصل نہیں، تو جب اس باب میں یقین کے حصول کی کوئی صورت ہی نہیں تو پھر جو جواز اس پر مبنی ہوگا اس کے نفاذ کی کیا صورت ہوگی؟

سیدی الکریم حضرت صدر الشریعہ قدس سرہ اس نکتہ کی جانب راہنمائی فرماتے ہوئے رقم طراز ہیں:

''حرام چیزوں کو دوا کے طور پر بھی استعمال کرنا ناجائز ہے کہ حدیث میں ارشاد فرمایا: جو چیزیں حرام ہیں ان میں اللہ تعالیٰ نے شفا نہیں رکھی، بعض کتب میں یہ مذکور ہے کہ اگر اس چیز کے متعلق یہ علم ہو کہ اسی میں شفا ہے تو اس صورت میں وہ چیز حرام نہیں۔ اس کا حاصل بھی وہی ہے، کیوں کہ کسی چیز کی نسبت ہرگز یہ یقین نہیں کیا جاسکتا کہ اس سے مرض زائل ہی ہو جائے گا، زیادہ سے زیادہ ظن اور گمان ہوسکتا ہے، نہ کہ علم و یقین۔ خود علم طب کے قواعد و اصول ہی ظنی ہیں، لہٰذا یقین حاصل ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ یہاں ویسا یقین بھی نہیں ہوسکتا جیسا بھوکے کو حرام لقمہ کھانے سے یا پیاسے کو شراب پینے سے جان بچ جانے میں ہوتا ہے''۔ (بہار شریعت ص ۱۲۶، حصہ ۱۶)

جواب: اس اشکال کے جواب کی جانب بھی کچھ قیدوں اور شرطوں کے ساتھ حضرات فقہائے اعلام نے توجہ فرمائی ہے، جس کی تفصیل یہ ہے:

تداوی بالمحرمات کا جواز تین شرطوں کے ساتھ مقید ہے۔ (۱) ضرورت یا حاجت شرعی کا متحقق ہونا (۲) شفایابی کا یقینی علم (۳) اس کے سوا کوئی جائز متبادل علاج کا موجود نہ ہونا۔

ان کی جانب علامہ شامی نے نہایہ، خانیہ اور ذخیرہ وغیرہ کے حوالے سے راہنمائی فرمائی ہے۔ آپ رقم طراز ہیں:

"إن صاحب الخانية والنهاية اختارا جوازه إن علم أن فيه شفاء ولم يجد دواء غيره. قال في النهاية: وفي التهذيب يجوز للعليل شرب البول والدم والميتة للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاءه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه ..... وما قيل: أن الاستشفاء بالحرام حرام غير مجزي على إطلاقه. ولن

لاستشفاء بالحرام إنما لايجوز إذا لم يعلم أن فيه شفاء، أما إذا علم وليس له دواء غيره، يجوز. و معنى قول ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: "لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم" يحتمل أن يكون قال ذلك في داء عرف له دواء غير المحرم؛ لأنه حينئذ يستغني بالحلال عن الحرام. (رد المحتار ص ۲۱۵، ج ٤)

وقد ذكرت ما قبل قول السيد عبد الغني النابلسي: "لانقائلهم على الجواز للضرورة".

دوسری شرط اور اس پر اشکال: دوسری شرط ہے شفایابی کا علم۔ ظاہر یہی ہے کہ علم سے علم یقینی ہی مراد ہے جیسا کہ ابھی نہایہ کے حوالے سے گزرا اور سیدنا سید عبد الغنی نابلسی قدس سرہ کی یہ عبارت بھی اس کی تائید کرتی ہے۔ والا لجواز بالیقین الحاقی۔

رہ گیا وہ اشکال جس کے جواب کی طرف میں نے مذکورہ بالا تفصیلات میں رمز کی تھی، یعنی یقین کا حصول یہاں صعب ہے کیونکہ اس طب نظریات سے تعلق رکھتے ہیں۔

اب اس کا جواب علامہ شامی قدس سرہ کے لفظوں میں پیش ہے۔ آپ تحریر فرماتے ہیں:

لكن قد علمت أن قول الأطباء لا يحصل به العلم، والظاهر أن التجربة يحصل بها غلبة الظن دون اليقين إلا أن يريدوا بالعلم غلبة الظن و هو شائع في كلامهم، تأمل".

یعنی فتاوی بالمحرم کے جواز کے لیے جس علم یقینی کو بنیاد بنایا گیا ہے اس سے مراد علم یقینی حقیقی نہیں کہ اس کے حصول کی تو کوئی راہ ہی نہیں، بلکہ علم یقینی سے مراد ہے، قضاء کبیرا ئے اور ظن غالب بھی کہتے ہیں اور بلا شبہ ظن غالب بنائے احکام میں یقین سے کم نہیں ہوتا ہے اور عملاً اسے یقین ہی تسلیم کیا جاتا ہے۔ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت سیدنا امام احمد رضا قادری برکاتی قدس سرہ یقین، ظن غالب، ظن مطلق اور احتمال کی تفصیل بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"أن الحكم بشيء إذا لم يحتمل خلافه احتمالاً صحيحاً ناشئاً عن دليل غير ساقط حتى يكون المقلب إليه تركون أو لا، الأول هو الظن باصطلاح الفقه والثاني العلم و يشمل ما إذا لم يكن ثمة تصور ما للخلاف أصلاً وهو اليقين بالمعنى الأخص أو كان تصوره بمجرد إمكانه في حد نفسه من دون أن يكون فيها مقابل له من دليل ما أصلاً، وهو اليقين بالمعنى الأعم أو كان عن دليل ساقط مضمحل لا يركن إليه القلب وهو غالب الظن [illegible] وهو علم أن في الأحكام الفقهية لاعبرة بالاحتمال المضمحل الساقط أصلاً، كما لا حاجة إلى اليقين الجازم بشيء من المعنيين كذلك. ففي عقد الأحكام إذا أطلقوا الاحتمال فإنما يريدون الاحتمال الصحيح وهو الناشئ عن دليل غير ساقط. وإذا أطلقوا العلم فإنما يعنون المعنى الأعم الشامل لأكبر الرأي، أي: ما لا يحتمل خلافه احتمالاً صحيحاً". (العطايا النبوية في الفتاوى الرضوية ص ۱۱۲، ج ۱)

حضرت مجدد اعظم قدس سرہ کی اس عبارت (و إذا أطلقوا العلم الخ) نے تو فقہا کی اس عبارت کو بالکل روشن فرما دیا کہ ان علم أن فيه شفاء میں یہی علم یقینی بالمعنی الاعم مراد ہے اور اس ارادہ پر طب کا مبنی ہونا اور علامہ شامی کی یہ عبارت واضح قرینہ ہے (إلا أن يريدوا بالعلم غلبة الظن وهو شائع.

اور یہ بات ظاہری ہے کہ تجربہ سے یہی علم حاصل ہوتا ہے جس کی تعبیر فقہائے کرام کی اصطلاح میں اکبر رائی، ظن

غالب اور علم یقینی بالمعنی الاعم سے کی جاتی ہے۔ اس لیے اس علم یقینی کے حصول کی راہ کشادہ ہے، معذرتیں بایں ہمہ وہ حکم نے اس پر جمی رکھا گیا ہے، اس کے وجود کے امکان بھی روشن ہو گئے اور وہ ایراد الغتا نظر آیا۔

رہ گیا یہ خلجان کہ سیدی صدر الشریعہ قدس سرہ کے سامنے بھی تو یہ عبارت تھی، تو پھر انھوں نے عدم جواز ہی کو کیوں قائم رکھا؟ ـــــ فقیر کے خیال میں اس کا سبب یہ رہا ہوگا کہ حضرت کے زمانہ میں طب یونانی کے جائز طریقے کثرت سے استعمال ہوتے تھے، اطبا یونانی ہر طرف موجود تھے اور لوگ اسی طریقہ علاج کو اپنانا پسند کرتے تھے، اس لیے آپ نے ضرورت یا حاجت کا تحقق نہ دیکھا تو اصل مذہب پر ہی عمل کو لازم رکھا اور محرمات کو روا پانے کی گنجائش نہ چھوڑی سحرا اللہ احسن الجزاء۔ لیکن اب صورت حال یکسر تبدیل ہو چکی ہے، اطبا ناپید ہوتے جا رہے ہیں۔ لوگ طبی رجوع کو دقیانوسیت خیال کرنے لگے ہیں، جدید علاج کے مہلک نتائج سے اور ہماری دنیا ان چیزوں کے استعمال میں مبتلا ہو گئی جن میں محرمات کا اچھا خاصہ دخل ہوتا ہے اور بعض صورتوں، بعض حالات اور بعض مقامات میں ان طریقوں کا استعمال ناگزیر ہو گیا ہے کہ اگر ایسا نہ ہو تو مریض کی جان پر بن آئے۔ اس لیے اگر جواز کا مرجوح پہلو بھی نص شرعی کی روشنی میں نظر آئے تو اسے اختیار کرنا روش فقہی کے عین مطابق ہوگا، تاکہ تاثیم امت نہ لازم آئے۔

اور تداوی بالمحرمات کا یہ مشروط جواز فقہائے کرام کے نزدیک مقبول بھی ہے، جیسا کہ علامہ سید محمد امین عابدین شامی اور علامہ سید عبدالغنی نابلسی قدس سرہما کی رائے گرامی گزری۔ سید الفقہا مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے ایک فتوی سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ یہ مقید جواز ان کے نزدیک بھی بوقت ضرورت مقبول ہے۔ آپ تحریر فرماتے ہیں:

"اگر ناجائز چیز کو دوا کے لیے استعمال کرنا جائز بھی ہو تو وہاں، کہ اس کے سوا دوا نہ ملے اور یہ امر طبیب حاذق، مسلمان، غیر فاسق کے اخبار سے معلوم ہو اور یہاں دونوں امر متحقق نہیں ..... وفي الدر المختار: كل تداو لا يحصل إلا بطاهر و جوزه في النهاية بمحرم إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاء ولم يجد مباحا يقوم مقامه. الخ"

(فتاوی رضویہ، کتاب الحظر والاباحۃ، نصف اول، ص ۱۴-۱۵)

دوسرا اشکال: چلیے اگر تسلیم بھی کر لیں کہ مذکورہ بالا شرطوں کے ساتھ تداوی بالمحرمات جائز ہے، لیکن حضرت مجدد اعظم قدس سرہ کی عبارت سے تو دوسری شرط میں ایک قید کا اور اضافہ معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ کہ یہ امر طبیب حاذق مسلمان غیر فاسق کے اخبار سے معلوم ہو۔ اب اس دور میں ایسا طبیب کہاں سے لایا جائے جو مسلم بھی ہو، حاذق بھی ہو اور فاسق بھی نہ ہو؟ حذاقت، اسلام اور عدالت ان تین صفات کے جامع طبیب کی تلاش اس دور میں تقریباً بے سود ہی ہے تو پھر دوسری شرط کی اپنی قید کے ساتھ تحقق کی کیا صورت ہوگی؟ کیوں کہ جب ان شرائط کا جامع طبیب ہی دست یاب نہیں تو کون بتائے کہ اس علاج میں مریض کی یقینی شفا ہے تاکہ اس کے کہنے پر اعتماد کر کے علاج بالمحرم کا جواز مشروع ہو۔

جواب: یہ بات ظاہر ہے کہ علاج ان چیزوں سے نہیں جس کے لیے اسلام شرط ہو۔ عہد رسالت مآب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں بھی نصرانی اور یہودی طبیب اہل عرب کا علاج کیا کرتے تھے، ایرانی اطبا کی اس دور میں خاصی شہرت تھی۔ لیکن چوں کہ کفار و مشرکین اسلام و مسلمانوں سے بغض و حسد کی بنیاد پر علاج میں ایسا اوقات سخت ضرر رسانی کا سبب بن جاتے، اس بنا پر فقہائے اسلام نے ایسے نازک مواقع پر حذاقت کے ساتھ اسلام اور عدالت کی شرط کا اضافہ فرمایا،

جہاں ذرا سی بے احتیاطی سے مریض کی جان کو خطرہ لاحق ہو تا کہ مریض کو اس کی شرارت کی وجہ سے جان سے ہاتھ نہ دھونا پڑے۔ لیکن جب وہ طبیب مسلم، عادل، غیر فاسق ہوگا تو وہ حقوق العباد اور آخرت کے مواخذہ کے پیش نظر ایسی ذمہ داریوں کا احساس کرتے ہوئے علاج کرے گا اور اس صورت میں مریض فطری اور نفسیاتی طور سے بہت حد تک خطرہ سے باہر ہوگا۔

مجدد اعظم سیدنا اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے رسالہ مبارکہ "الظہر المرصف علی سوال مولانا السید احمد" (۱۳۳۹ھ) میں تفصیل سے ان نقصانات کو ذکر فرمایا ہے جو کفار و مشرکین سے علاج کرانے میں مسلمانوں کو درپیش ہوتے ہیں، لیکن اس کے باوجود حکم بیان فرمایا کہ ایسا کرنے سے وضو نہیں ٹوٹتا، غیر مستفتی ہے اور علت وہی ان کی قدیم اسلام دشمنی اور مسلم آزاری بتائی۔ آپ تحریر فرماتے ہیں:

"طبیب اگر کوئی ناجائز چیز [illegible] مسلمان ہو (یہ حکم اصل مذہب کے اعتبار سے ہے بطور فتویٰ) اور جائز چیز میں ان کی [illegible] اگرچہ کافر ہو مگر عقیدہ وہی کہ طب کی اصول کے خلاف اور اکثر مضر ہوتی ہے، لہذا (چاہیے)"۔ (فتاویٰ رضویہ، قدیم نصف اول ص ۶۵-۶۶)

اس تصریح سے یہ معلوم ہو گیا کہ طبیب مسلم عادل کی قید جواز کے حصول کے لیے نہیں، بلکہ اختیار کے حصول اور اضرار کے اندیشہ سے بچنے کے لیے ہے چنانچہ اگر اختیار اور ضرر سے حفاظت کا یقین ظن غالب ہو کہ طبیب کافر اسلام اور اس کی عدالت۔ لہذا اگر معتمد حاذق طبیب مل جائے اور وہ بتائے کہ اس میں شفا ہے اور اس کا علاج اس کے سوا اور کوئی دوسرا نہیں اور ضرورت شرعی متحقق ہو تو حکم جواز یہاں نافذ ہونا چاہیے۔

طب جدید کے تسلط اور رواج کے اس دور میں اگر مریضوں کو مسلم حاذق و عادل اطباء سے علاج کرانے کا پابند کیا جائے تو حرج شدید اور ضرر عظیم لازم آئے گا۔ اس لیے اس باب میں ظاہر پر اعتماد اور مریضوں کے ہم وہ ڈاکٹروں پر بھروسہ کرنا ہوگا، اگرچہ وہ غیر مسلم ہو [illegible] کیوں کہ جب معیار کار اختیار رعایت اور ہم وزنی مریض رہے تو وہ معیار یہاں [illegible] اس لیے دوسری شرط کا اپنے لوازمات کے ساتھ تحقق ممکن بلکہ موجود ہے۔

اور یہ تو اصل فتنی ہے کہ معالجات میں کافر کی خبر [illegible] ہے کہ خلاف اس کے خلاف شہادت نہ دے۔ تو باب معالجہ میں جس کو معالجات سے [illegible] اعتماد نہ کیا جائے جن کی اپنے فن میں مہارت اور مریضوں کے ساتھ ہم وزنی کی شہرت ہو۔

کن حالات میں خون چڑھانے کی اجازت ہوگی: مذکورہ بالا تفصیلات سے یہ بات واضح ہو گئی کہ خون جو حرام اور نجس ہے، اس کے ذریعہ علاج چند شرطوں کے ساتھ جائز ہے، ان شرائط کی رعایت کے پیش نظر سوال نامہ میں درج صرف ان حالات و اسباب میں ہی خون چڑھانا جائز ہوگا، جہاں اس کے سوا اور کوئی دوسرا جائز علاج نہ ہو جو مریض کی جان یا اس کے عضو کو ہلاک یا تلف ہونے سے بچا سکے۔

اب اگر یہ حالات کی تحقیق و تعیین تو اطباء جدید کی بیانات سے ہو سکتی ہے کہ ان حالات میں کون کون سے ایسے حالات ہیں جہاں خون کے سوا اور کوئی جائز متبادل موجود نہیں اور کہاں کہاں اس کے سوا دوسرے طریقہ علاج سے کام لیا جا سکتا ہے۔ بہر حال مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں حکم جواز وہیں ہونا چاہیے جہاں تیسری شرط بھی موجود ہو، یعنی اس کا کوئی

متبادل جائز طریقے علاج موجود ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

خون کی خرید و فروخت: خون چوں کہ مال ہی نہیں، متقوم ہونا تو دور کی بات ہے، اس لیے اس کی خرید و فروخت جائز نہیں۔ جواہر میں ہے:

"بيع الميتة والدم والخمر باطل لأنها ليست أموالاً فلا تكون محلاً للبيع". (ص ۵۳، ج ۳)

بدائع الصنائع میں ہے: واختلف مشايخنا في بيع العذ بالميتة والدم. قال عامتهم: يبطل. وقال بعضهم: يفسد. والصحيح أنه يبطل؛ لأن المسمى ليس بمال أصلاً و كون الثمن مالاً في الجملة شرط الانعقاد. (ص ۴۰، ج ۵)

دوسری جگہ اور واضح لفظوں میں ہے: لا ينعقد بيع الخنزير والدم؛ لأنه ليس بمال. (ص ۱۴۱، ج ۵)

اشکال: بعض لوگوں کو یہ کہتے سنا ہے کہ جن چیزوں سے دوا کا علاج ہوتا ہے اس کی بیع صحیح ہے۔ اسی بدائع الصنائع میں ہے:

"وذكر في الفتاوى أنه يجوز بيع الخمر التي يتخذ بها الأدوية ..... وذكر أبو بكر الإسكاف رحمه الله أنه لا يجوز. وذكر في الفتاوى أنه يجوز لأن الناس يتداوون به". (ص ۱۴۴، ج ۵)

اس لیے اب دوا خون کا استعمال جائز ہے تو خرید و فروخت بھی جائز ہونی چاہیے۔

جواب: اولاً: اس بدائع میں پہلے جواز کے بعد مذکور ہے: وهذا غير سديد؛ لأن المحرم شرعاً لا يجوز الانتفاع به للفتاوى كالخمر والخنزير، وقال النبي عليه الصلاة والسلام: لم يجعل شفاءكم في ما حرم عليكم فلا تقع الحاجة إلى شراء الدم. (ص ۱۴۴، ج ۵)

اور دوسرے جواز میں جو الفاظ عام ہے اور ظاہر ہے فتاویٰ کے لیے بھی حرام اشیا کے عمومی استعمال کی شریعت ظاہرہ بھی اجازت نہیں دیتی ہے۔ اور واضح ہے کہ جواز مذکور مشروط بضرورت شرعی ہے۔

ثانیاً: فتاویٰ کے لیے انتفاع کی اجازت بیع کے جواز کا تقاضا نہیں کرتی، اس لیے اس جواز سے بیع کے جواز پر استدلال صحیح نہیں۔ شامی میں ہے:

"ويؤيده أن الاحتياج إليه للتداوي لا يقتضي جواز بيعه، كما في لبن المرأة وكالاحتياج إلى الخمر بشعر الخنزير؛ فإنه لا يسوغ بيعه كما بأتي". (ص ۱۱۱، ج ۶)

ثالثاً: دوا کے لیے انسانی خون کے استعمال کی ضرورت بہت سے بھی پوری ہو سکتی ہے، اس لیے یہاں اس کی بیع کے سلسلے میں ضرورت کا تحقق نہیں اور جو ضرورت برنائے ضرورت ساتھ ہوتی ہے، وہ موضع ضرورت تک ہی محدود اور وابستہ رہتی ہے۔ بدائع الصنائع میں ہے:

"لأن دفع ضرر السلاح و تهيب العدو يحصل به فلا ضرورة إلى لبس الحرير الخالص فلا تسقط الحرمة من غير ضرورة". (ص ۱۳۱، ج ۵)

اس لیے بیع دم جو اصلاً حرام اور باطل ہے، حرام ہی رہے گی اور اسے کاروبار بنانا درست نہ ہوگا۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

رابطہ انسان اپنے پورے وجود اور اجزا کے اعتبار سے شریعت کی نگاہ میں محترم اور مکرم ہے، اسی لیے اس کے کسی جز سے انتفاع بلا ضرورت شرعیہ جائز نہیں اور نہ ہی اسے محل بیع بنانا درست ہے کہ اس میں انسان کے احترام کو زبردست ٹھیس پہنچتی ہے اور وہ ایک مبتذل اور ذلیل چیز بن کر رہ جاتا ہے۔ شامی میں ہے

"والآدمي مكرم شرعا وإن كافرا، فيهان العقد عليه و استغلاله به و بالحاقه بالحيوانات بالاولى له أي هو غير جائز و بعضه في حكمه و صرح به في فتح القدير بطلانه". (ص ۶، ۱۰۶، ج ۴)

اب اگر اسے کاروبار بنانے کی اجازت دے دی جائے تو انسان آج کے دور میں یوں ہی ارزاں اور بے قدر ہوا جاتا ہے، اس میں مزید اضافہ ہو جائے گا۔

ہاں اگر غیر خریدے بغیر اس کی ضرورت پوری نہ ہو اور مثلاً کسی کا بیٹا اپنی جان بچانے کے لیے کوئی چیز دیے بغیر خون دینے کے لیے کوئی تیار ہی نہیں اور مریض کی جان پر بن آئی ہے تو اس حالت میں خریدنے والے پر کوئی گرفت نہیں ہوگی اور ضرورت کے دفع کے لیے ایسا کرنا جائز ہوگا۔ شرح الوہبانیہ للشیخ الکبیر للشرنبلالی میں ہے

"قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لبعض أصحابه: أتجعل مالك دون نفسك و نفسك دون دينك ..... قال بلغنا عن أبي الدحداح جاء من عوالي قال: ما وجدنا في رمس المحتاج شيئا خيرا من رشي و في وصفه ذلك بالخير دليل على أنه لا إثم على المعطي في الإعطاء و إن كان الآخذ آثما في أخذه". (ص ۲۲۶-۲۲۳، ج ۱)

خون کا ہبہ خون کا ہبہ بھی بطلاً باطل ہے، کیوں کہ ہبہ اس سے تملیک بلا قصد العوض کا اور خون اور عروق کی تملیک باطل ہے۔ درمختار میں ہے

"ولا يصح تعويض مسلم عن نصرانی عن خمر [illegible] لا يصح تملكها من المسلم". (ص ۱۷، ج ۴)

اور جہاں تملیک ہی ممکن نہیں خواہ [illegible] وہاں ہبہ کیوں کر صحیح ہوگا، لہٰذا ہبہ بھی باطل ہے۔

لیکن یہاں ضرورت شرعیہ [illegible] ہے، اس لیے ہبہ [illegible] دوسرے کو اپنا خون ہبہ کر سکتا ہے، جہاں ضرورت کا تحقق پایا جاتا ہے۔

اشکال جب بیع اور ہبہ دونوں اس باب میں بطلاً باطل ٹھہرے اور جواز کا حکم ضرورت پر دائر رہا تو کیا وجہ ہے کہ بیع تو مطلق ناجائز ٹھہری لیکن ہبہ ضرورت جائز رہا، کیوں نہ ضرورت کی بنا پر بیع کو بھی جائز رکھا جائے؟

جواب انسانی خون کی بیع میں دو خرابیاں رکاوٹ بن رہی ہیں: (۱) بطلاً خون کی بیع باطل ہے (۲) بیع کی وجہ سے انسانی وجود کی عظمت و احترام کو زبردست دھچکہ لگے گا اور انسان بکاؤ سامان ہو کر رہ جائے گا اور اس ابتذال و ارزال کے سبب وہ حیوانوں کی صف میں جا کھڑا ہوگا، جب کہ یہ بھونڈی صورت حال ہبہ میں موجود نہیں۔ کیوں کہ اس میں واہب کا کوئی ہاتھ نہیں کہ بازار کی گرمی کے جذبات اس میں راہ پا کر انسان کی عظمت و احترام میں خلل انداز ہوں، بلکہ اس واہب کی قدر و

منزلت نگاہوں میں بڑھ جاتی ہے، اس کی ہم دردی، غم گساری، ایثار اور انسانی اقدار کی پاس داری کے جذبات کے گن گائے جاتے ہیں، اس کا بار احسان اٹھائے نہیں اٹھتا۔ اس لیے اس میں ابتذال کی کوئی گنجائش نہیں۔ لہذا یہاں صرف ایک ہی خرابی پائی گئی اور وہ ہے ایک حرام چیز کا بیع۔ لہذا بیع کو جائز رکھا گیا اور اس جواز کو بھی بس حد تک محدود رکھا گیا کہ اسی سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ اس تک اس جواز کے دائرے کو وسیع نہیں رکھا گیا کہ اس سلسلے میں ضرورت کا لحاظ نہیں۔ ارشاد ہے

"إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما. قال الزيلعي في باب شروط الصلاة: ثم الأصل في جنس هذه المسائل أن من ابتلي ببليتين وهما متساويتان يأخذ بأيتهما شاء، وإن اختلفا يختار أهونهما، لأن مباشرة الحرام لا تحل إلا لضرورة، ولا ضرورة في حق الزيادة". (ص ۱۴۵)

بلڈ بینک خون کو بلڈ بینک میں جمع کرنا جائز نہیں، اس کو بیچنے کی

تو دوسرے کے لیے انسانی خون سے علاج اور اس کا بیع بھی ضرورت شرعیہ کے ضرورۃً طور پر جائز ہے اور جو چیز بھی ضرورت جائز ہوتی ہے اس کا جواز وہیں تک محدود رہتا ہے۔ ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها اور ظاہر ہی ہے کہ ضرورت مفقود ہو جانے کے بعد وہی چیز حرام ہوتی ہے۔ مظنون اور موہوم ضرورت کا لحاظ نہیں ہوتا۔ مغنی لابن قدامہ میں ہے

"لكن الضرورة أمر معتبر بوجود حقيقته لا يكتفي فيه بالمظنة، بل متى وجدت الضرورة أبيحت سواء وجدت المظنة أو لم توجد، ومتى انتفت لم يبح الأكل لوجود مظنتها بحال". (ص ۵۹۷ ج ۸)

اور بلڈ بینک میں خون جمع کرنے کے وقت ضرورت مجہول اور مظنون ہے، موجود اور متعین نہیں۔ اس لیے یہ اس بیع کے جواز کے لیے کافی نہ ہوگی۔

خلاصۂ کلام ان تفصیلات کی روشنی میں سوال کے جوابات حسب ذیل ہیں:

الجواب (۱) مذکورہ بالا حالات میں سے صرف ان حالات میں ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھانا جائز ہوگا، جہاں بقدر اضطرار زبان کے علاوہ اور کوئی جائز چارہ کار نہ ہو اور مریض کی جان پر بنی ہو کہ اگر یہ طریقہ علاج استعمال نہ کیا گیا تو اس کی جان [illegible]

الجواب (۲) [illegible] مذکورہ بالا حالات میں بوجہ ضرورت دوسرے کو اپنا خون ہبہ کرنا بھی صحیح ہے۔ لیکن اسے کاروبار بنانے کی اجازت نہ ہوگی۔ ہاں! اگر ضرورت مند مریض کو ہبۂ خون دست یاب نہ ہو تو وہ اپنی ضرورت کی تکمیل کے لیے خرید سکتا ہے اور اس سلسلے میں یہ شرعاً معذور ہوگا، آثم نہیں، سارا وبال بیچنے والے کے سر ہوگا۔

الجواب (۳) کاروبار سمجھ کر یا انسانی ہم دردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا جائز نہیں، گناہ ہے، کیوں کہ یہاں ضرورت کا تحقق نہیں۔ والحرمة إنما تسقط عند الضرورة فقط. هذا ما ظهر لي والعلم عند ربي وهو أعلم بالصواب.

○○○○○

مقالہ ۱۶ از: مولانا محمد مسیح اللہ فیضی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد گوہنہ، مئو

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلي علی رسولہ الکریم

الجواب ۱ مریض کو خون چڑھانے کا کوئی صریح جزئیہ تو کتب فقہ میں نہیں ملتا ہے، لیکن بطور علاج مریض کو خون اور پیشاب پینے کا جزئیہ ضرور ملتا ہے۔ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

"ویجوز للعلیل شرب الدم واللبن واکل لحمۃ للتداوي إذا أخبرہ طبیب مسلم أن شفاءہ فیہ ولم یجد من المباح ما یقوم مقامہ" (شامی ص ۲۴۹، ج ۵)

علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ محرمات سے علاج کے باب میں تیقن کا اعتبار کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"الاستشفاء بالحرام حائز عند التیقن بحصول الشفاء".

حرام چیزوں سے علاج کے سلسلے میں فقہائے کرام کے دو اقوال ہیں، ظاہر مذہب میں منع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ رخصت ہے اور قول مرخص پر فتویٰ ہے، علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

"اختلف في التداوي بالمحرم فظاھر المذھب المنع و قیل: یرخص إذا علم فیہ الشفاء ولم یعلم دواء آخر کما رخص في الخمر للعطشان".

اعضاء انسانی اور اس کے اجزاء سے انتفاع کی ممانعت کرامت کی وجہ سے ہے اور خون کے اندر حرمت کی علت مفقود ہے لہٰذا جواز کا ثبوت ہوگا اور جب بطور علاج خون و پیشاب کا پینا جائز ہے تو اس کا مریض کے بدن میں چڑھانا بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔

حضور سرکار دو عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمن بن عوف اور حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑا پہننے کی اجازت دی تھی، حالاں کہ ریشمی کپڑا پہننا ممنوع ہے، اس پر وعید آئی ہے۔

اسلام نے تمام تشریعی امور میں انسانی زندگی کا پورا پورا لحاظ کیا ہے، لیکن جو علاج حرام چیزوں سے ہو اس کی اجازت چند شرطوں سے مشروط ہے، جیسا کہ گذشتہ فقہی جزئیات سے معلوم ہوتا ہے۔

- اس کو استعمال نہ کرنے کی صورت میں صحت کو واقعی خطرہ لاحق ہو۔
- کوئی ایسی جائز دوا نہ مل سکے جو اس دوا کا بدل ہو یا جو اس سے بے نیاز کر دے۔
- یہ دوا کسی مسلمان طبیب نے تجویز کی ہو جو دینی لحاظ سے قابل اعتماد ہو اور اپنی معلومات اور تجربہ کے لحاظ سے بھی۔

اور بلاشبہ ایکسیڈنٹ کر جانے کی صورت میں جب کہ حد سے زائد خون بہہ جائے اور انسانی نبض بیٹھنے لگے، بے ہوشی کا غلبہ ہونے لگے تو ڈاکٹروں کی تجویز کے مطابق خون چڑھانے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہوتا ہے اور نہ ہی خون کا نعم البدل کوئی علاج ہوتا ہے اور انسانی جان کا ہلاکت سے بچانا مطلوب ہے، تو ایسی صورت میں خون چڑھانے کی اجازت ہوگی، کیوں کہ اشیاء محرمہ کے استعمال کے باب میں مجبوری اور اضطرار کی حالت مستثنیٰ ہے۔

اب اس باب میں ایک سوال یہ ضرور اٹھتا ہے کہ ڈاکٹروں کی رائے بھی قابل قبول ہے یا نہیں؟ جب کہ مسلم اور شرعی

نقطۂ نگاہ سے ایسے ڈاکٹروں کی تعداد کم ہے تو اس سلسلے میں مجدد اعظم اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان تحریر فرماتے ہیں:

"ڈاکٹر کی تجویز ظن وتخمین ہے یہ شہادت نہیں، اس کی بنیاد پر کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ (فتاویٰ رضویہ ص ۳۰۲، ج ۷)

یہ امر مسلم ہے کہ مسلم ڈاکٹروں کی تعداد اگرچہ قلیل ہے، لیکن نئی نئی بےسند لیبارٹری طبی ایجادات نے اس خلا کو پر کر دیا ہے اور اس پر عوام وخواص سب ہی اعتماد کرتے ہیں۔ لہٰذا مشینی آلات کے ذریعہ ڈاکٹروں کی تجویز کا بالکلیہ اعتبار ہوگا اور خون چڑھانے کے جواز کا حکم دیا جائے گا، جب کہ خون چڑھانے سے مریض کو خاطر خواہ فائدے کا ظن غالب ہو۔

الجواب [۲] حاجت اور ضرورت کی وجہ سے بطور علاج خون کا استعمال جب جائز ہوا، تو اس کی خرید وفروخت بھی جائز ہو جائے گی کیوں کہ اجزائے انسانی سے انتفاع اور بیع وشرا کی ممانعت کرامت کی وجہ سے ہے اور خون کے اندر وہ شرط مفقود ہے۔ لہٰذا جہاں تک خون مفت مل سکے، وہاں تک اسے مفت حاصل کیا جائے، لیکن اگر مفت ملنے کی صورت نہ ہو، تو اسے خرید کر اس کا استعمال کرنا جائز ہوگا۔ خنزیر کی بیع ناجائز ہے یوں ہی اس کے اجزا سے بھی انتفاع اور اس کی بیع ناجائز ہے، لیکن فقہائے کرام نے خنزیر کے بال کو جوتا سلائی کی حاجت کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، ساتھ ہی یہ بھی فرمایا ہے کہ اس کی قیمت بائع کے لیے طیب نہ ہوگی۔ علامہ عینی شرح ہدایہ میں رقم طراز ہیں:

"شعر الخنزير إذا كان لا يوجد إلا بالبيع جاز بيعه، لكن الثمن لا يطيب للبائع". (ج ۳)

درمختار میں ہے: وشعر الخنزير وإن جاز الانتفاع به لضرورة الخرز، حتى لو لم يوجد بلا ثمن جاز الشراء للضرورة، وكره البيع فلا يطيب ثمنه. (در مختار بر هامش رد المحتار ص ۱۱۳، ج ۴)

انتفاع کی صحت بیع کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں: إن جواز البيع يدور مع حل الانتفاع. (شامی ص ۲۳۶، ج ۷)

بیع کا جواز انتفاع کی حلت کے ساتھ دائر ہے۔

الجواب [۳] اب رہ گیا یہ سوال کہ کار خیر سمجھ کر اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا کیسا ہے؟ تو اگر یہ قیمت کے عوض ہے تو بیع ہوگی اور خون سے انتفاع کی حلت کی وجہ سے اس کی بیع بھی حلال ہوگی، جیسا کہ ابھی گزرا۔ إن جواز البيع يدور مع حل الانتفاع. اور اگر بلا کسی ضرورت داعیہ کے ہے تو انسان کا بلا وجہ اپنے جز بدن کی توہین وتذلیل کرنا درست نہ ہوگا، جیسا کہ درمختار میں ہے: والآدمي مكرم شرعا وإن كان كافرا. (ص ۱۰۱، ج ۱۰) واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب.

✿✿✿✿✿✿

مقالہ - ۱۷ از: مولانا ابوالحسن مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ گھوسی، مئو

حامدا ومصليا ومسلما

الجواب [۱] شرعی نقطۂ نظر سے علاج ومعالجہ مباح ومستحب ہے۔ متعدد احادیث میں علاج کی ترغیب اور فقہائے عظام کی عبارات اس کی اباحت پر ناطق ہیں۔ چناں چہ مشکوٰۃ شریف ص ۳۸۷ میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی، آپ فرماتے ہیں:

"قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء".

اور کتب فقہ میں وضاحت ہے کہ علاج صرف مباح اور پاک و طاہر چیزوں سے جائز ہے، فتاوی رضویہ ج ۱۰، ص ۲۹۳ میں درمختار کے حوالے سے ہے: کل تداو لا یحور الا بطاهر. مشکوۃ شریف ص ۳۸۸ میں حضرت ابودرداء رضی اللہ تعالی عنہ سے مروی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ان اللہ انزل الداء والدواء و جعل لکل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام.

بہار شریعت ص ۱۲۶، حصہ ۱۶ میں حضور فقیہ اعظم ہند فرماتے ہیں: حرام چیزوں کو دوا کے طور پر بھی استعمال کرنا ناجائز ہے۔

اسی میں ص ۱۲۷ پر ہے: شراب سے خارجی علاج بھی ناجائز ہے، مثلاً زخم میں شراب لگانا یا کسی جانور کو زخم ہے، اس پر شراب لگانا یا بچے کے علاج میں شراب کا استعمال مان سب میں وہ گنہ گار ہوگا، جس نے اس کو استعمال کرایا۔

دوا کے طور پر خون کا استعمال اور اس کا حکم شرعی: بیان بالا سے واضح کہ علاج صرف مباح و پاک اشیاء ہی سے جائز ہے، تو یہ ثابت ہو گیا کہ خون کو بطور دوا استعمال کرنا اور ایک انسان کا خون دوسرے کو چڑھانا مطلقاً ناجائز حرام و گناہ کہ اس میں متعدد وجوہ سے ارتکاب حرام لازم آتا ہے۔

اولاً حرام و نجس چیز کا استعمال، کہ خون بارشاد رب و رسول غیر الانام علیہ التحیۃ والسلام و باتفاق امت حرام ہے۔ ارشاد رب ہے:

(۱) حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ. [المائدۃ: آیت ۳]

(۲) قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ. [الأنعام: آیت ۱۴۵]

(۳) إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ. [النحل: آیت ۱۱۵]

(۴) إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ [البقرۃ: آیت ۱۷۳]

الجامع لاحکام القرآن ج ۲، ص ۲۳۱ میں ہے: اتفق العلماء علی ان الدم حرام نجس.

ثانیاً: اجزاء انسان سے انتفاع اور یہ مطلقاً حرام۔ الجامع الصغیر کتاب البیوع ص ۲۷۹ میں ہے:

"لا یجوز بیع شعر الانسان والانتفاع به".

اسی کی شرح التاج الکبیر ص ۲۷۰ میں عدم جواز انتفاع کی علت تحریر فرماتے ہوئے شارح قدس سرہ فرماتے ہیں:

"لأن الإنسان مکرم، فلا یجوز أن یکون منه شيء مبتذل".

الجامع الصغیر ص ۲۶۹ میں ہے: ولا یجوز بیع لبن امرأة في قدح حرة کانت أو أمة.

اس کے حاشیہ میں ہے: تعظیمًا للآدمي و أجزائه.

شرح نور الایضاح مراقی الفلاح ص ۴۰ میں ہے: وجلد الآدمي لحرمته صونًا له لکرامته وان حکم بطهارته به لا یجوز استعماله کسائر أجزاء الآدمي.

بہار شریعت ص ۱۲۶، حصہ ۱۶ میں ہے: انسان کے کسی جز کو دوا کے طور پر استعمال کرنا حرام ہے۔

تنویر الابصار مع درمختار ج ۲، ص ۲۳۸ میں ہے: وثبت التحریم بعد القطع علی المذهب ولم یبع

الارضاع بعد مدته، لأنه جزء آدمي والانتفاع به لغير ضرورة حرام على الصحيح.

ثالثا تداوی بالحرام -اور تداوی بالحرام حرام ہے۔

ردالمحتار ج ۲،ص ۴۳۸ میں ہے ولا يخفى أن التداوي بالمحرم لا يجوز في ظاهر المذهب.

مگر بعض فقہاے کرام کا قول ہے کہ حرام اشیا سے علاج اس وقت جائز ہے جب کہ کسی مسلم طبیب نے بتایا ہو کہ اسی میں شفا ہے یا علم ہے کہ مریض کو اسی سے شفا حاصل ہوگی۔ چناں چہ روح البیان ج ۱،ص ۲۷۸ میں تہذیب کے حوالے سے ہے:

"ويجوز للعليل شرب البول أو الدم للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاءه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه، كذا في شرح الأربعين حديثا للعلامة المقدسي وابن كمال".

اور اسی میں خانیہ کے حوالے سے ہے "أن الاستشفاء بالمحرم ونحوه لا يجوز إذا لم يعلم أن فيه شفاء وأما إذا علم ذلك وليس له دواء آخر غيره يجوز الاستشفاء.

لیکن فقہاے کرام کا یہ قول چند وجوہ سے غیر قابل تسلیم وعمل ہے۔

(۱) حدیث پاک سے ثابت ہے کہ اشیاے محرمہ میں شفا ہوتی ہی نہیں، پھر اس میں شفا کیوں کر متصور؟ الجامع لأحكام القرآن ج ۲،ص ۲۳۱ میں ہے "إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليهم. (الحديث)

بہار شریعت ص ۱۲۶، حصہ ۱۶ میں ہے:

"کہ حدیث میں ارشاد فرمایا: جو چیزیں حرام ہیں، ان میں اللہ تعالیٰ نے شفا نہیں رکھی"۔

(۲) حرام اشیا میں شفا کا علم ویقین ہونے کی کوئی صورت نہیں کہ فن طب کی بنیاد ہی ظن وگمان پر ہے اور ظن علم نہیں۔

بہار شریعت ص ۱۲۶، حصہ ۱۶ میں حضور فقیہ اعظم ہند صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

"بعض کتب میں یہ مذکور ہے کہ اگر اس چیز کے متعلق یہ علم ہو کہ اس میں شفا ہے تو اس صورت میں وہ حرام نہیں، اس کا حاصل بھی وہی ہے، کیوں کہ کسی چیز کی نسبت یہ یقین نہیں کیا جا سکتا کہ اس سے مرض زائل ہی ہو جائے گا۔ زیادہ سے زیادہ ظن وگمان ہو سکتا ہے، نہ علم ویقین، خود علم طب کے قواعد واصول ہی ظنی ہیں البتہ یقین حاصل ہونے کی کوئی صورت نہیں"۔

ردالمحتار ج ۲،ص ۴۳۸ میں ہے: لا يخفى أن حقيقة العلم متعذرة.

(۳) علم ہونے کی تقدیر پر حرام وناجائز چیز دوا میں استعمال کرنا جائز بھی ہو جائے تو اس کی دو شرطیں ہوں گی، **ایک** یہ کہ کسی حاذق، مسلم، طبیب نے یہ بتایا ہو کہ اسی میں شفا ہے۔ **دوسری** یہ کہ اس کے سوا کوئی اور دوا نہ ملے۔ اور یہ دونوں شرطیں یہاں مفقود ہیں۔ جیسا کہ فتاوی رضویہ ج ۹،ص نصف اول ص ۶۴ میں ہے کہ:

"اگر ناجائز کو دوا کے لیے استعمال کرنا جائز بھی ہو، تو وہاں کہ اس کے سوا دوا نہ ملے اور یہ امر طبیب حاذق مسلمان غیر فاسق کے اخبار سے معلوم ہو اور یہاں دونوں امر متحقق نہیں"۔

ایک امر مندوب ومستحب کے لیے فعل حرام کا ارتکاب ہے اور یہ ہرگز جائز نہیں۔

خود کو بہت سے خطرات وآفات کے حوالے کرنا، کہ آج کل اسپتالوں اور شفاخانوں میں ننانوے فی صد کافر، ہنود ڈاکٹر ہوتے ہیں اور ہنود سے علاج کرانے میں بے شمار مخطرات دامن گیر ہوتے ہیں، تعصب سے کبھی کبھی ضرورت سے زیادہ خون چڑھا دیتے ہیں جو سخت نقصان دہ ثابت ہوتا ہے۔

سوال نامہ میں ہے: ضرورت سے زیادہ خون چڑھانے پر دل فیل ہو سکتا ہے۔ اور کبھی غیر صالح خون چڑھا دیتے ہیں۔ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت امام احمد رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فتاوی رضویہ ج ۱۰، نصف آخر، ص ۲۹۱ میں تفصیل کے ساتھ ذکر فرمایا ہے کہ کافر سے علاج میں کیا کیا آفتیں اور قباحتیں ہیں۔

ڈاکٹر کبھی کبھی خون دینے والے کے بدن سے ضرورت سے زیادہ اپنی منفعت کے لیے نکال لیتے ہیں یا نکالتے وقت غفلت سے کام لیتے ہیں اور خون زیادہ نکل جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ صحیح و سالم انسان قریب مرگ ہو جاتا ہے یا ابتدائی کمزور و نحیف اور قابل علاج ہو جاتا ہے۔ تو اس طرح علاج کی اجازت تصور میں نہیں آتی کہ جس سے صحیح آدمی بھی مریض ہو جائے۔

تو ان مذکورہ وجوہ کی بنیاد پر ایک انسان کا خون دوسرے کو چڑھانا، بندۂ ناچیز کی فہم میں ناجائز و حرام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

خون کی خرید و فروخت

الجواب (۲) خون کی بیع ناجائز و حرام ہے۔ **اولاً**: اس میں بیع کا رکن اہم مال ہونا ہی مفقود، اس لیے کہ خون کسی بھی فقیہ کے نزدیک مال نہیں۔ **ثانیاً**: اس میں دو شرطیں متقوم ہونا، مملوک ہونا معدوم، وإذا فات الشرط فات المشروط۔ لہذا اس کی خرید و فروخت روا نہیں۔

تمام فقہائے کرام نے متفقہ طور پر فیصلہ فرمایا ہے کہ خون کی بیع باطل، باطل محض ہے۔ مشکوۃ شریف ص ۲۴۱ میں حضرت ابو جحیفہ سے مروی کہ: أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ثمن الدم.

فقیہ اعظم ہند صدر الشریعہ علامہ امجد علی قادری رضوی علیہ الرحمۃ والرضوان بہار شریعت ج ۱۱ ص ۸۰ میں فرماتے ہیں:

"مبیع یا ثمن دونوں میں سے ایک بھی ایسی چیز ہو جو کسی دین آسمانی میں مال نہ ہو، جیسے مردار، خون، آزاد، ان کو چاہے مبیع کیا جائے یا ثمن، بہر حال بیع باطل ہے۔ ملتقی الابحر میں ہے: بيع ما ليس بمال باطل كالدم المسفوح والميتة والحر.

رد المحتار ج ۴ ص ۶ میں ہے: فلم ينعقد بيع المعدوم وماله خطر العدم كالحمل واللبن في الضرع والثمر قبل ظهوره وهذا العبد فإذا هو جارية ولا بيع الحر والمدبر و أم الولد والمكاتب و معتق البعض والميتة والدم.

جوہرہ نیرہ ج ۱ ص ۲۰۳ میں ہے: البيع بالميتة والدم باطل و كذا بالحر لانعدام ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال، فإن هذه الأشياء لا تعد مالاً عند أحد.

ایسا ہی مختصر القدوری مع شرح جوہرہ نیرہ ج ۱ ص ۲۰۳۔ خلاصۃ الفتاوی ج ۳ ص ۳۹، ہدایہ ج ۳ ص ۴۹، نووی شرح مسلم شریف، ج ۲ ص ۲۳، بدائع الصنائع ج ۵ ص ۱۴۱، قہستانی ج ۲ ص ۱۸، حاشیہ طحطاوی علی الدر ج ۳ ص ۶۳، المبسوط للسرخسی ج ۱۳ ص ۲۵، اور کنز الدقائق و بحر الرائق ج ۶ ص ۷۰ میں بھی ہے۔

جب ثابت ہو گیا کہ خون کی بیع باطل، اور بیع باطل سے کبھی بھی کسی طرح سے ملک کا ثبوت نہیں ہوتا تو اسے خریدنا، بیچنا دونوں ناجائز و حرام۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

خون کا ہبہ اور اس کا شرعی حکم

خون کا ہبہ ہرگز روا نہیں۔ حاشیہ طحطاوی علی الدر، ج ۴، ص ۳۹۳ میں حضرت علامہ طحطاوی علیہ الرحمہ عالم گیری کے حوالے سے شرائط ہبہ تحریر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

من شرائط الهبة أن يكون مالاً متقومًا فلا تجوز هبة ما ليس بمال كالخمر والميتة والدم و صيد الحرم والخنزير.

قرۃ عیون الاخیار ج ۲، ص ۳۲۸ میں شرائط بقائے صحت ہبہ بیان کرتے ہوئے علامہ ابن عابدین شامی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

ومنها أن يكون مالاً متقومًا فلا تجوز هبة ما ليس بمال أصلاً كالخمر والميتة والدم والخنزير وغير ذلك.

الجواب [۳] کار خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہم دردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا متعدد وجوہ سے حرام و ناجائز ہے:

اولا: اس لیے کہ وہی اشیا کار خیر سمجھ کر کسی کو دے سکتے ہیں جو مال متقوم اور مقبوض و مملوک ہوں۔ ملتقی الابحر و مجمع الانہر، ج ۲، ص ۵۳ میں ہے:

"الصدقة كالهبة لأنه تبرع مثلها فإذا كان كذلك لا تصح الصدقة بدون القبض، بل لابد من كونها مقبوضة كالهبة".

ثانیا: جزء انسانی کو قابل انتفاع سمجھنا ہے، جو سراسر حرام ہے کہ اس میں اشرف المخلوقات کی تذلیل و توہین ہے۔

ثالثا: غیر مملوک میں تصرف بیجا ہے۔

رابعا: خون جو روح حیوانی ہے اسے ضائع کرنا ہے۔

خامسا: بلڈ بینک میں جمع کر کے دوسرے کے مرتکب حرام ہونے کا سبب بننا ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب۔

☆☆☆☆☆

مقالہ - ۱۸

از: مولانا جمال مصطفےٰ قادری مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب [۱] خون خواہ انسان کا ہو یا کسی جانور کا، اس سے کسی قسم کا انتفاع جائز نہیں، اس لیے کہ یہ حرام و نجس ہے، اس بارے میں ارشاد رب تعالیٰ ہے۔ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ. الآية

اور تقریبا سبھی علما کا اتفاق اسی پر ہے، جیسا کہ زیر آیت تفسیر خازن ج ۱، ص ۱۰۳ میں ہے اتفق العلماء على أن الدم حرام و نجس لا يؤكل ولا ينتفع به.

لیکن اضطرار و حاجت کی صورتیں مستثنیٰ ہیں۔

انسانی خون: انسان کے خون کا استعمال ضرورت و اضطرار کی حالت میں جائز ہے، لیکن ایسی صورت کا صریح جزئیہ کہ "ایک انسان کے بدن سے نکالا ہوا خون دوسرے انسان کے بدن میں داخل کیا جائے" کتب فقہ میں نہیں ملتا۔ البتہ

شرب دم اور شرب بول کے بارے میں فقہائے کرام کے ارشادات ملتے ہیں، جیسا کہ احادیث اور فقہائے کرام کے اقوال سے ثابت ہے۔

شامی میں ہے: عبارة ابن الكمال: لو شرب دم أو خمر، و كتب في حاشيته: الدم من المشروب، قال في المبسوط ذكر عن مسروق، قال: من اضطر إلى ميتة أو لحم خنزير أو دم ولم يأكل ولم يشرب فمات دخل النار. (ج ۵، کتاب الاکراہ ص ۸۳)

عالمگیری میں ہے: يجوز للعليل شرب الدم والبول إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه، و إن قال الطبيب: يتحمل شفاءك فيه وجهان. (ص ۳۵۵، ج ۵، کتاب الکراهیة)

اور صدر الافاضل حضرت مفتی نعیم الدین مراد آبادی رحمۃ اللہ علیہ سے خون کے استعمال کے بارے میں جواب ارشاد فرماتے ہیں:

"اگر دوا جائز چیز کو دوا کے لیے استعمال کرنا جائز بھی ہو تو وہاں کہ اس کے علاوہ دوا نہ ملے اور یہ امر طبیب حاذق مسلمان غیر فاسق کے اخبار سے معلوم ہو اور یہاں دونوں امر متحقق نہیں ..... وفي الدر المختار: كل تداوٍ لا يجوز إلا بطاهر وفي التبيان يستثنى إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاءه ولم يجد مما يقوم مقامه إلخ". (فتاوی رضویہ نصف اول ۱۰۱-۱۰۲، ج ۱)

لیکن اضطرار اور حاجت کی صورت میں گنجائش ہیں، جیسا کہ گزر چکا ہے۔

خون اگرچہ حرام ہے، مگر پھر بھی اضطراری صورت میں اس کا پینا مباح قرار دیا گیا ہے۔ اس لیے جس طرح پینا مباح ہے اسی طرح ایک شے نجس (خون) کا بدن کے اندر بذریعہ رگ داخل کرنا بھی مباح ہونا چاہیے کہ جس صورت میں خون کو شفا کے لیے پینے کی ضرورۃ فقہائے اجازت دی ہے، اسی طرح جسم کی رگوں میں پہنچا کر بھی صحت و شفاء یابی مقصود ہوتا ہے جو "الأمور بمقاصدها" کے تحت ہونا چاہیے۔

عورت کا دودھ خون کی طرح عورت کا دودھ بھی اضطراری حالت میں اس سے انتفاع کیا جائے گا۔ اس سے انتفاع کرنا بھی رضاعت کے علاوہ حرام ہے، جس کو تمام فقہائے کرام نے رضاعت کے مسائل اور حرمت مصاہرت کے بیان میں ذکر فرمایا ہے۔ درمختار میں ہے:

"ولو بيع [illegible] حرام على الصحيح".
(ص ۱۰۰، ج ۳)

نیز ہدایہ میں ہے: والانتفاع بلبنها حرام. (ص ۱۸۹، ج ۲)

لیکن دوا کے طور پر دودھ کو استعمال کرنا حاجت و ضرورت کے تحت جائز قرار دیا گیا ہے۔ جیسا کہ عالمگیری (ج ۵، ص ۳۵۵، فتح القدیر ج ۳، ص ۳۱۰/ شامی ج ۶، ص ۳۵۸/ بحر الرائق ج ۳، ص ۲۳۹) میں ہے:

"ولا بأس بأن يسعط الرجل بلبن المرأة و يشربه للدواء".

نیز حکیم الامت حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ "بہار شریعت" میں فرماتے ہیں:

"پانی یا دودھ میں عورت کا دودھ ملا کر پلایا تو اگر دودھ غالب ہے یا برابر تو رضاع ہے موجب حرمت ہے ورنہ نہیں۔ (ص ۳۲، حصہ ۷)

یہ تفصیلات خون اور دودھ سے متعلق ہوئیں جس کا بطور دوا استعمال کرنا جائز ہے۔ باوجود اس کے کہ اصول کے

مطابق انسانی اجزا میں سے کسی چیز کا استعمال صحیح نہیں، لیکن فقہائے کرام نے اصل اصول سے خون و دودھ کے استعمال کو دوا استثنائی قرار دیا ہے۔

الجواب ۲: خون کا ہبہ و خرید و فروخت کا شرعی حکم:

خون بہنا قطعی حرام ہے، ارشاد رب ہے: حرمت علیکم المیتۃ والدم الخ۔

اور دوسری آیت کریمہ میں ہے: او دما مسفوحا۔

خون کا بیچنا شرعاً حرام ہے، جواہر الفتاوی ص ۳۹ میں ہے: وکذا بیع المیتۃ والدم والخمر باطل؛ لانہا لیست اموالا، فلا تکون محلا للبیع۔

درمختار میں ہے: لم یجز بیع میتۃ ودم لانعدام القیمۃ شرعا لکن البیع؛ فانہما لا یجتمان مالا عند احد۔ (ص ۷۲۹، ج ۶)

ردالمحتار میں ہے: بطل بیع ما فیہ نجاسۃ ..... کالدم المسفوح۔

اور بیع باطل میں قبضہ سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ ردالمحتار میں ہے: قد علمت ان الفاسد مبنی للباطل؛ لان ما کان مشروعا باصلہ فقط بما لیس بمشروع اصلا، وایضا احکم الفاسد انہ یفید الملک بالقبض والباطل لا یفیدہ اصلا۔

حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ بہار شریعت میں فرماتے ہیں: جو چیز ملک میں نہ ہو اس کی بیع باطل ہے۔ (ص ۸۳، حصہ ۱۱)

دوسری جگہ بیع باطل کا حکم تحریر فرماتے ہوئے بہار شریعت میں فرماتے ہیں: بیع باطل کا حکم یہ ہے کہ مبیع پر اگر مشتری کا قبضہ بھی ہو جائے جب بھی مشتری اس کا مالک نہیں ہوگا اور مشتری کا وہ قبضہ قبضہ امانت قرار پائے گا۔ (ص ۸۰، حصہ ۱۱)

خون کی قیمت دینا لینا: خون کی قیمت دینا اور لینا دونوں حکم حدیث کی رو سے ناجائز و خبیث ہے۔ حدیث میں ہے: ثمن الدم خبیث۔

اس لیے جو لوگ خون بیچتے ہیں جو سراسر ناجائز و خبیث حرام ہے، ایسی رقم کو بہ نیت ثواب فقرا و مساکین پر صدقہ کرنا واجب ہے۔ اور ثواب کی امید رکھنا [illegible] ہے۔

لو کان المحیث نصابا لا یلزمہ ان کان لان الکل واجب التصدق۔

مجدد اعظم اعلی حضرت قدس سرہ مال حرام پر ثواب کی امید رکھنے پر حکم کفر فرماتے ہوئے دلائل قاہرہ پیش کرتے ہیں۔

"علا فرماتے ہیں جو حرام مال سے تصدق کر کے اس پر ثواب کی امید رکھے، کافر ہو جائے۔ خلاصہ میں ہے: رجل تصدق من الحرام و یرجو الثواب یکفر، الخ۔ عالمگیری میں ہے: لو تصدق علی فقیر شیئا من المال الحرام و یرجو الثواب یکفر۔ (فتاوی رضویہ نصف اول ص ۱۹، ج ۱۰)

لیکن اضطراری صورت میں خون انسانی خدمت لینا جائز و درست ہے جس طرح کہ فقہائے کرام نے اپنا حق یا دفع ظلم کے لیے رشوت دینے کو جائز قرار دیا ہے۔ درمختار میں ہے: لا بأس بالرشوۃ اذا خاف علی نفسہ۔

اس کے تحت شامی میں ہے: دفع المال للسلطان الجائر لدفع الظلم عن نفسہ و مالہ ولاستخراج حق لہ

لیس برشوة یعني في حق الدافع. (ص ۲۷۲، ج ۵)

مگر لینے والے کے حق میں وہ رقم حرام ہی رہے گی، لیکن قیمتاً خون لے کر رقم دینے پر کوئی گناہ نہیں ہوگا۔ جیسا کہ مجدد اعظم اعلیٰ قدس سرہ نے ارشاد فرمایا ہے: وفي الحديث كسب الحجام خبيث و علّله بالتلثس بالنجاسات و قد ثبت أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم احتجم وأعطى الحجام. (فتاوی رضویہ نصف اول ص ۲۲۵، ج ۱۰)

اس پیش کردہ حوالہ سے معلوم ہوا کہ قیمتاً خون لینا بضرورت جائز ہونا چاہیے، جیسا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے خون نکلوایا اور اس کی قیمت ادا فرمائی لیکن بہر حال لینے والے کے حق میں وہ رقم خبیث ہی رہے گی۔

ہبہ کے لیے بھی وہی شرائط و قیود ہیں جو بیع و شراء کے ہیں تو اسی پر قیاس کرتے ہوئے خون کا ہبہ کرنا بھی عام حالات میں جائز نہیں، مگر ضرورت و اضطرار کی صورتیں مستثنیٰ ہیں کہ ایسی صورت میں ہبہ بھی درست ہوگا۔ اس کی تائید شارح بخاری حضرت مفتی محمد شریف الحق صاحب قبلہ امجدی دامت برکاتہم العالیہ کے ایک فتوے سے بھی ہوتی ہے:

"انسان کے خون کی بیع، ہبہ اور اس سے انتفاع ناجائز و گناہ ہے، جیسے عورت کے دودھ کی بیع و ہبہ اور اس سے انتفاع ناجائز و گناہ ہے۔ ہاں! ضرورت و اضطرار کی صورتیں مستثنیٰ ہیں۔ اگر کوئی ایسی ضرورت پیش آ جائے کہ خون نہ فراہم ہونے کی صورت میں کسی انسان کی جان خطرہ میں ہو اور ہلاکت کا صحیح اندیشہ ہو تو یہ صورت ضرورت و اضطرار کی ہے۔ ایسے حال میں خون دینا یا ہبہ ضرورت جائز ہے۔" رجسٹر الف (۲۰۷۵/۲) واللہ تعالیٰ اعلم

الجواب ۳: خون دینا، بیچنا ضرورت و اضطرار کی حالت میں جائز ہے، اس کے علاوہ نہیں، جیسا کہ سابقہ دلائل سے ثابت ہوا۔ لہٰذا (خون) بینک میں جمع کرنا تو نہ یہاں ضرورت متحقق ہے اور نہ اضطرار، لہٰذا یہ جائز نہ ہوگا، ایک غلط کام کار خیر سمجھ کر کرنے کا حکم اور شدید ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

خلاصۂ جوابات: (۱) اضطرار کی صورت میں جائز ہے۔ (۲) بشرائط جائز ہے۔ (۳) جائز نہیں۔

✿✿✿✿✿

مقالہ - ۱۹

از: علامہ مفتی محمد امین الحق قادری، مدرالافتاء گھوسی، مئو

تقریباً ۴۰ سال سے انتقال دم کا طریقہ ایجاد ہوا۔ اس وقت سے اب تک بے شمار مریضوں کی جان بچائی جا چکی ہے، بے شمار مریضوں کا آپریشن ممکن ہوا، لاتعداد مریضوں کو بذریعہ انتقال خون شفا ہوئی، چوں کہ خون کسی مریض کو اسی وقت دیا جاتا ہے جب مریض کی حالت انتہائی نازک ہو اور سوائے خون چڑھانے کے کوئی چارۂ کار نہ ہو۔

اس وقت کسی طبیب یا سرجن کے سامنے یہ مسئلہ نہیں ہوتا کہ مریض کو خون دینا جائز ہے یا نہیں، بلکہ یہ مسئلہ رہتا ہے کہ مریض کی جان کس طرح بچائی جا سکے۔

احقر کو انتقال خون کے جواز یا عدم جواز پر بحث نہیں کرنی ہے، بلکہ فقہا کے سامنے ان مسائل کو رکھنا ہے جو علاج و معالجہ کے دوران پیش آتے ہیں۔ باقی قرآن و احادیث، فقہا، ائمہ مجتہدین کے براہین و دلائل کی کسوٹی پر آپ حضرات کو پرکھنا ہے، پھر اس کا نچوڑ جواز یا عدم جواز کی صورت میں پیش کرنا ہے۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

علم ادیان اور علم ابدان دونوں اہم علوم سے ہیں، چوں کہ انسان اشرف المخلوقات ہے، اس لیے انسان کے جسم کا ایک ادنیٰ حصہ بھی انتہائی شرف و منزلت کا حامل ہے اور خون کو تو اور ہی اہمیت حاصل ہے، جب کہ دوران خون پر سارا نظام قائم و دائم ہے۔

جسم کے کسی حصہ میں اگر ایک سوئی کے نوک کے برابر بھی دوران خون رک جائے تو وہ حصہ مردہ ہو جاتا ہے۔ اگر اس کا علاج نہ ہوا تو وہ انسان کی ہلاکت کا سبب بنتا ہے۔ مثال کے طور پر وجع القلب کو لیجیے، کہ قلب خون کی سپلائی کا کام کرتا ہے، جب قلب سے خون ہٹتا ہے تو سب سے پہلے حضرت دل خون لے لیتے ہیں، جب ان کا پیٹ بھرتا ہے تب یہ جسم کے دیگر حصوں کو خون دیتے ہیں یا سپلائی کرتے ہیں، اگر ان کی خوراک میں ذرا سا بھی خلل واقع ہو تو فوراً سپلائی کا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے، قلب کے جس حصہ میں خون کی سپلائی میں رکاوٹ واقع ہوئی وہ حصہ مردہ ہونا شروع ہو جاتا ہے، انسان کو درد دل محسوس ہوتا ہے، اگر فوراً علاج صحیح نہیں ہوا انسان ہلاک ہو جاتا ہے۔

اسی طرح قلب سے خون نکلنے کے بعد انتہائی طاقت سے دماغ کو جاتا ہے، دماغ کے کسی بھی معمولی حصہ میں خون کی سپلائی کم ہوئی یا رکی، وہ حصہ ماؤف ہوتا ہے، مردہ ہونا شروع ہوتا ہے، آدمی کو سر میں درد یا چکر آتا ہے، پھر کبھی حصہ پر فالج ہوتا ہے یا رگ پھٹ جاتی ہے، علاج نہیں ہوا تو آدمی ہلاک ہو جاتا ہے۔

آپ حضرات ذرا غور فرمائیں کہ جب جسم کے ادنیٰ حصہ میں معمولی سی خون کی کمی کا واقع ہونا انسان کی ہلاکت کا سبب بنتا ہے، اگر وہی خون انسان کے پورے جسم میں ضرورت سے کم ہو جائے، کسی مرض کی وجہ سے، خواہ کسی حادثہ کی وجہ سے تو جسم کا سارا نظام کتنا درہم برہم ہوگا اور انجام کار انسان کی ہلاکت ہے۔

مقدار خون: ۳۰ یا ۳۵ سال کے صحت مند آدمی کو 13-16 یا 14-18 ہیموگلوبن رہتا ہے اس کو ناپ کر کے ہی خون کی کمی بیشی معلوم کی جاتی ہے۔ انسان کو خواہ حادثاتی یا کسی مرض کی وجہ سے ایک تہائی کی ہوئی تو اس کا انتقال خون ضروری ہو گیا، اگر خون نہیں دیا گیا مریض ہلاک ہو جائے گا۔ اسی وقت طبیب انتقال خون کی اجازت دیتا ہے جب ضرورت شدید ہو، اس کے بغیر چارہ کار نہ ہو۔

انتقال خون کے وقت طبیب وہ سارے شرائط و ہدایات پورے کرتا ہے جس سے انتقال خون کی وجہ سے مریض ہلاک نہ ہو یا مریض کو دوسری کوئی بیماری لاحق نہ ہو۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

حفظ ما تقدم کی تدابیر

(۱) پہلے Blood Group دیکھا جائے۔

(۲) مریض کی صحت کی جانچ کر لی جائے کہ خون دینے والا ایسے مرض میں مبتلا تو نہیں کہ بذریعہ خون مرض منتقل ہو جائے۔

(۳) خون کتنا ضروری ہے، ضرورت سے زائد نہیں چڑھایا جاتا ہے۔

(۴) دونوں کا گروپ مل جانے کے بعد دونوں کے خون کو ملایا جاتا ہے، کہ ملانے سے کوئی خلاف رد عمل تو نہیں ہوا، اگر خون ملانے کے بعد کوئی خلاف رد عمل واقع ہوا تو بھی اجازت نہیں دی جاتی۔

(۵) خون کسی قرابت دار کا ہوگا، خونی رشتہ کا ہو تو اسے اولیت دی جاتی ہے۔

(۶) خون ماہر طبیب کی نگرانی میں چڑھایا جاتا ہے کہ کسی ردِ عمل کے نتیجہ میں فوری تدارک کر لیا جائے۔

خون کی کمی سے کتنی دشواریاں پیش ہوتی ہیں: عادۃً عام طور پر خون کی کمی وجہ سے ہوتی ہے کہ فوراً خون نہیں دیا گیا تو مریض کی موت یقینی رہتی ہے تو زندگی گزارنا موت سے بدتر ہوگا۔ انجام کار موت ہی ہے۔

(۲) اگر کسی مرض کی وجہ سے خون کم ہوا تو مریض مرض سے مدافعت نہیں کر سکتا، مرض غالب ہوگا، انجام کار موت۔

(۳) دوائیں بھی اسی وقت کام کرتی ہیں جب مریض کے جسم میں خون کی مقدار پوری ہو۔ کمی خون میں بسا اوقات نقصان کر جاتی ہیں۔

(۴) دواؤں کی وجہ سے دوران علاج خون کی کمی ہو جاتی ہے تو ایسی صورت میں بذریعہ دوا خون کی کمی دور کی جاتی ہے۔ اگر خون کی کمی دور ہو گئی تو ٹھیک ہے ورنہ خون چڑھایا جاتا ہے۔

(۵) اگر مریض کو زخم شدید ہے تو خون کی کمی سے متاثر ہوگا، بلکہ اس بات کا خطرہ رہتا ہے کہ جسم کا زہر زخم میں پھیل جائے، اگر زخم کا زہر پھیل گیا تو مریض کو بچانا مشکل ہوتا ہے، بلا انتقال دم ضروری ہوتا ہے۔

(۶) مریض معمولات کے مطابق کام نہیں کر سکتا یا تھک جائے گا یا وہ بالکل ہی کام کے لائق نہیں رہ جاتا۔

(۷) بہت سے آپریشن نہیں کیے جا سکتے۔ جسم کی پوری مقدار خون جسم میں موجود ہوتے ہوئے اس بات کا خطرہ رہتا ہے کہ دوران آپریشن خون زیادہ بہہ جائے گا تو لحظہ بالحظہ کے طور پر انتقال دم کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اور بھی بہت سی پریشانیاں قلت خون کی وجہ سے ہوتی ہیں، غرضیکہ اس کی وجہ سے سارا نظام درہم برہم رہتا ہے۔

بعض حالات میں بظاہر معمولی سی چوٹ سے خون کو بہتا ہوا دیکھ کر دوسری طرف سے انتقال خون کیا جاتا ہے۔

بہر حال کب اور کس کو خون چڑھانے کی ضرورت ہے، اس کو ماہر اطباء و سرجن ہی کرتے ہیں اور دونوں کی ہر طرح سے جانچ کر کے زندگی کی حفاظت کے لیے پوری احتیاطی تدابیر کرتے ہیں۔

انتقال دم بوقت خطرہ اور شدید ضرورت میں کیا جاتا ہے اور اتنی ہی مقدار میں دیا جاتا ہے جتنی ضرورت ہے، کیوں کہ زائد دینے میں نقصان ہے۔

ضرورت [illegible]

شرعی اور طبی ضروریات کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے چند مشورے پیش ہیں، اگر مناسب ہو تو قبول کریں۔

(۱) مسلمان اپنے خون کو فروخت نہ کریں، ہدیہ دیں تاکہ جائز مسلمان خون کو تجارت و ظلم پوری کا ذریعہ نہ بنا سکیں۔

(۲) وہ مسلمان جو اپنے خون کا ہدیہ دینا چاہتے ہیں وہ BLOOD BANK میں دے کر اس جمع نہ کریں، بلکہ اپنا نام و پتہ BLOOD BANK میں نوٹ کروا دیں اور جب بھی ضرورت ہو طلب کرنے پر بلا جھجک جا کر خون دے دیں۔ اس لیے کہ ایڈوانس جمع کرنے میں اگر بھی ضرورت پڑ گئی تو خون استعمال ہوگا ورنہ وہ ضائع ہو جائے گا۔ مشین کی خرابی کی وجہ سے بھی اور بطور رشوت گزرنے سے بھی۔ دوسرے BLOOD BANK میں خون جمع ہوگا تو اس کی بلا ضرورت تجارت بھی ہو سکتی ہے۔

(۳) متدین مسلمان BLOOD BANK قائم کریں تاکہ مسلمانوں کے خون کی تجارت نہ ہو سکے۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

○○○○○

انسانی خون سے علاج کے متعلق چند تنقیح طلب امور

1. بطور دوا استعمال کرنے میں انسان کے جز مائع، غیر مائع کے درمیان کوئی فرق ہے یا دونوں کا حکم یکساں ہے؟
2. انسانی خون کا استعمال صرف "ضرورت شرعیہ" کے تحقق کے وقت جائز ہے یا اس میں حاجت شرعیہ بھی مؤثر ہے؟
3. انسانی عضو کا استعمال بوقت اضطرار بھی جائز نہیں، تو کیا وہ دوا و علاج کے لیے (گو کہ ضرورت و حاجت متحقق ہو) انسانی خون کے استعمال کی اجازت دی جا سکتی ہے؟
4. سوال نامہ میں درج حالات کے تناظر میں انسانی خون سے حاصل انسانی تحریم کے منافی ہے یا نہیں؟
5. تداوی بالحرام میں "طریب مسلم حاذق" کی قید کیسی ہے۔ کیا کسی زمانہ اس قید کے فقدان سے "تداوی بالحرام" پر کوئی منفی اثر پڑے گا؟

ان امور کے جوابات متعدد علمائے کرام نے تحریر فرمائے، انھیں "تنقیحی مقالات بار اول" کا عنوان دیا گیا ہے، بعد میں بعض علمائے صرف سوال نمبر ۲ کا تفصیلی جواب لکھا جسے "تنقیحی مقالات بار دوم" سے موسوم کیا گیا ہے۔ (مرتب)

تنقیحی مقالات - بار اول

تنقیحی مقالہ (۱) از محمد نظام الدین رضوی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

الجواب (۱) **انسانی خون اور اعضا کے درمیان فرق** انسان کے خون اور عضو کے درمیان دو طرح سے فرق ہوتا ہے

ایک کھلا فرق یہ ہے کہ خون بدن میں پیدا ہوتا ہے اور عضو پیدا ہوتا ہے [illegible] ہو جائے تو دوبارہ نہیں پیدا ہوتا یہی وجہ ہے کہ اگر بدن کا کوئی عضو مثلاً آنکھ، کان، گردہ وغیرہ کٹ کر جدا ہو جائے تو اس کی جگہ ویسا ہی دوسرا عضو نہیں پیدا ہوتا جو اس کا متبادل ہو سکے، اس طرح انسان اپنے عضو سے زندگی بھر کے لیے محروم ہو جاتا ہے۔

مگر خون بدن سے نکل جائے تو اس کی جگہ تازہ خون پیدا ہونا شروع ہو جاتا ہے اور چند ہی دنوں میں ضائع شدہ خون کی تلافی ہو جاتی ہے اس کے لیے نہ تو اس بدن کا کوئی عضو کاٹنا پڑتا ہے نہ ہی اس کا خون بھی حاصل ہوتا ہے طب یونانی میں ہائی اور عبری اس کی مشہور دوا ہیں۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ خون بدن کے ان اجزا سے ہے جو ضرورت کے وقت مباح ہو جاتے ہیں، جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ

ترجمہ: اللہ نے تم پر یہی حرام کیے ہیں: مردار اور خون اور سور کا گوشت اور وہ جانور جو غیر اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا تو جو مضطر ہو نا چار ہو، نہ یوں کہ خواہش سے کھائے اور نہ یوں کہ ضرورت سے آگے بڑھے تو اس پر گناہ نہیں۔ (آیت ۱۷۳ - سورۂ بقرہ ۲)

نیز اس پر چاروں مکاتب فقہ کے ہی وکاروں کا اجماع ہے اور فقہ حنفی کے ایک ترجمان حضرت علامہ طحطاوی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح جامع صغیر میں تہذیب کے حوالے سے یہ انکشاف فرمایا ہے کہ بیمار کو ضرورت کی بنا پر خون اور پیشاب پینا جائز ہے۔ (غمز العیون والبصائر شرح الاشباہ والنظائر ص ۱۰۸، قاعدہ خامسہ، فن اول)

اور پینے کے سوا کسی اور طور پر خون سے انتفاع بوقت حاجت بھی جائز ہے۔ اس کے برخلاف عضو انسانی سے انتفاع ضرورت اور اضطرار کے مواقع میں بھی ناجائز ہے، جیسا کہ پہلے [illegible] الاکراہ، نیز دوسری کتب فقہ میں اس کی صراحت موجود ہے۔

فائدہ: انسان کے جن اجزاء سے انتفاع پر ضرورت جائز ہے وہ یہ ہیں: **فوضہ** اس کا جواز تو کتاب وسنت میں مصرح ہے۔ **خون، پیشاب** جیسا کہ شرح جامع صغیر وغیرہ میں اس کی صراحت ہے۔ **مادۂ تولید** نسل انسانی کی بقا کی ضرورت کے پیش نظر عورت کے رحم میں اسے منتقل کرنے کی اجازت ہے اور یہ بھی منصوص ہے اور حرج کے لیے حضور نبی اکرم خدا والی دو عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے **لعاب دہن پسینہ** وغیرہ، بلکہ بول و براز سے انتفاع بھی جائز ہے۔

سوال ۲: خون جز ملنے کی اجازت بوجہ ضرورت یا حاجت؟

اس پر تو اتفاق ہے کہ خون پینا کھانا حرام قطعی ہے، ارشاد باری ہے: قُلْ لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا (۱۴۵ الانعام: ۶)

حرام قطعی: "دم" کا متبادل ہے، اس لیے یہاں اجازت اصل ضرورت و اضطرار کی بنا پر ہوگی، یعنی ضرورت شرعیہ متحقق ہوگی تو خون پینا کھانا مباح ہوگا اور [illegible] حالت پر قرار رہے گا، جیسا کہ اس آیت کریمہ کے اخیر کا یہ ٹکڑا شاہد ہے فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۱۴۵ الانعام: ۶)

لیکن کھانے پینے کے سوا بدن انسانی میں خون سے انتفاع کی دوسری صورتیں [illegible] خون کی رگوں میں رگوں کی راہ سے خون پہنچانا حرام قطعی ہے [illegible] "حرمت طعم" پر قیاس کر [illegible] بدن انسانی میں ایک طرح کا انتفاع ہے اور خون چڑھانا بھی بدن انسانی میں ایک طرح کا انتفاع ہے، اس لیے یہ بھی حرام قطعی ہونا چاہیے۔

بلفظ دیگر یوں کہنا چاہیے کہ نص سے حرمت کا ثبوت "انتفاع عام" کے لیے نہیں بلکہ انتفاع خاص یعنی "اکل و شرب" کے لیے ہے، لہٰذا انتفاع عام حرام قطعی نہ ہوگا، ورنہ قیاس کا وجہ نص کے مساوی ہو جائے گا تو اس کا وجہ حرام قطعی کے وجہ سے نیچا ہونا چاہیے اور وہ ہے "حکم وجوب"۔

مزید وضاحت کے لیے عرض ہے کہ قیاس کا وجہ زیادہ سے زیادہ خبر واحد کے مساوی ہے اور حکم وجوب کا مقابل ہے تو جیسے رکوع و سجود فرض ہے کہ اس کا ثبوت نص قطعی "وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا" سے ہے اور تعدیل ارکان واجب ہے کہ اس کا ثبوت خبر واحد "صَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ" سے ہے، ٹھیک اسی طرح سے خون پینا کھانا حرام قطعی ہے کہ اس کا ثبوت نص

قطعی ہے اور اس کے سوا خون سے دوسری طرح کا انتفاع مکروہ تحریمی ہے کہ اس کا ثبوت قیاس سے ہے۔ مگر یہ قیاس راقم الحروف کا نہیں کہ یہ اس کا اہل نہیں، بلکہ مقصود یہ بتانا ہے کہ انسانی خون مریض کی رگ میں چڑھانا بالاتفاق ناجائز ہے اور کتاب اللہ و سنت رسول اللہ بلکہ کتب مذہب میں بھی اس کی صراحت نہیں تو اب اس کے عدم جواز کی وجہ قیاس ہی ہو سکتی ہے۔

دلائل چار ہیں: کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت، قیاس۔ کتاب و سنت میں صراحت نہیں اور اجماع کی بنیاد کسی مستند شرعی (دلیل شرعی) پر ہوتی ہے اس طرح وہ دلیل قیاس ہی بنتی ہے۔

اس انتفاع کی نظیر شراب کا مسئلہ ہے کہ اس کا پینا حرام قطعی ہے مگر پینے کے سوا کسی اور طریقے سے اس سے انتفاع مکروہ تحریمی ہے، حالاں کہ شراب دواؤں کی صورت میں کھانے میں اور حرام قطعی ہے۔ یوں ہی بالغ کو عورت کا دودھ پینا حرام ہے مگر اسے ناک میں علاج کے لیے ڈالنا مکروہ ہے۔ حالاں کہ دونوں جگہ دودھ جزء انسانی ہے اور اس سے انتفاع تحریم انسانی کے منافی ہے۔ [illegible]

ہدایہ میں ہے: ویکرہ الاحتقان بالخمر وإقطارها في الإحلیل، لأنه انتفاع بالمحرم ولا یجب الحد لعدم الشرب وهو الشرب (للحلق). اھ (ص ۵۰۰، ج ۴، کتاب الأشربة)

فتاویٰ قاضی خاں میں ہے: ویکرہ الاحتقان والاکتحال بالخمر، وکذا الإقطار في الإحلیل، وإن یحمل السعوط، فالحاصل أن لا ینتفع بالخمر اھ. (خانیہ ص ۶۷۳، ج ۴، کتاب الأشربة)

بزازی خانیہ میں ہے: ویکرہ للمرأة أن تعتط بخمر، لأن الانتفاع بالخمر حرام بجمیع الوجوہ اھ. (ص ۶۷۲، ج ۴، کتاب الأشربة)

تبیین الحقائق میں ہے: ویکرہ الاحتقان بالخمر وإقطارها في الإحلیل، لأنه انتفاع بالمحرم، ولا یجب الحد لعدم الشرب وهو الشرب [illegible] اھ (ص ۱۹۶، ج ۶، کتاب الأشربة)

شلبی حاشیہ تبیین میں ہے: قال أبو حنیفة: أکره للمرأة أن تعتط به اھ. صلاة حلاني اھ. (ص ۱۹۶، ج ۶، کتاب الأشربة)

تحفہ کرار [illegible] انتفاع بالمحرم، و تقدم الکلام فیه اھ. (ص ۱۹۶، ج ۶، کتاب الأشربة)

ان عبارات سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ شراب پینا گو حرام قطعی ہے، لیکن کسی اور ذریعہ سے بدن میں اس سے انتفاع مثلاً حقنہ لگانا، اصلیل میں ٹپکانا، سرمہ کے طور پر لگانا، بال میں کنگھا کرنے کے لیے لگانا، ناک میں چڑھانا حرام قطعی نہیں، محض مکروہ ہے، یہی حکم شراب کی بچھٹ کا بھی ہے۔ یہاں کراہت سے مراد کراہت تحریم ہے، چنانچہ شرح وقایہ میں ہے:

"وکره شرب قردي الخمر، والاعتاط بها المرأة بالکراهة "المحرمة" لأن فيه حز، الخمر، إلا أنه ذکر لفظ الکراهة لا المحرمة لعدم النص القاطع فيه اھ". (شرح الوقایة ص ۳۴۶، ج ۴)

قرآن حکیم میں ہے: وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا. اور تم خشکی کا شکار حرام کیا گیا جب تک تم احرام میں رہو۔ (۹۶/ مائدہ: ۵)

اس میں "صید بر" (خشکی کا شکار) کی طرف حرمت کی اضافت ہے، اس کے باوجود درج ذیل صورت میں اس

WWW.NAFSEISLAM.COM

سے حرام کا انتفاع صرف مکروہ ہے ہدایہ باب الانتفاع الفاسدۃ میں ہے

"(إذا أمر المسلم نصرانيا ببيع خمر أو بشرائها ففعل ذلك جاز عند أبي حنيفة وقالا: لا يجوز على المسلم و على هذا (الخلاف) توكيل المحرم غيره ببيع صيده ..... ولأبي حنيفة: أن العاقد هو الموكل بأهليته وولايته والتحق الملك إلى الآمر أمر حكمي فلا يمتنع بسبب الإسلام (ولا الإحرام - ن، ر) له" (ص ۴۶، ۴۳، ج ۳ نور مختار و رد المحتار ص ۵۹۶، ج ۳)

البتہ فتاوی ہندیہ میں شراب سے انتفاع کو ذرا بڑھا چڑھا کر لکھا ہے، عبارت یہ ہے:

- ويحرم الانتفاع بها للتداوي وغيره اه. (ص ۱۳۹، ج ۵، كتاب الأشربة)
- والخمر ما لم تصر خلا يحرم الانتفاع بها فلا يطعم بها، ولا يطعم في الأحليل، كذا في المحيط اه. (ص ۱۳۹، ج ۵، كتاب الأشربة)

اس کی وجہ یہ ہے کہ مکروہ تحریمی قریب حرام ہوتا ہے، اس لیے کبھی کبھی اس پر حرام کا اطلاق بھی کر دیا جاتا ہے، تقریباً یہی حال "لا یجوز" کا بھی ہے جیسا کہ طحطاوی کی یہ تخریج اس پر دلیل واضح ہے۔ علامہ سید احمد طحطاوی رحمۃ اللہ علیہ الباہی (ص ۵۵۸) کے قول: "ولا يجوز التعداد طريق فيه للمرور" إلا لعذر" کے تحت فرماتے ہیں:

"وعدم الجواز صادق بالحرمة و بالكراهة التحريمية، وقد صرح في منية المفتي بالكراهة، حيث قال: لا يمر في المسجد، ويتخذ طريقا، فلو كان بعذر لا يكره. انتهى. (نهر الفيض والبحائر شرح الأشباه والنظائر ص ۵۵۸، في أحكام المسجد من الفن الثالث في الجمع والفرق) اور حرام سے مراد کہاں مکروہ تحریمی ہے اور کہاں حرام قطعی، اس کی پہچان کا طریقہ ہے کہ دلیل ثبوت کی دلیل اگر قطعی ہو تو وہاں حرام سے مراد حرام قطعی ہے یہاں تک کہ اگر اس کی تعبیر کراہت سے کی ہو جب بھی وہ کراہت قطعی ہوگی اور اگر دلیل ثبوت کی دلیل ظنی ہو، بلکہ خبر واحد یا قیاس ہو تو وہاں حرام سے مراد حرام ظنی ہوگا، جس کو عموماً مکروہ یا مکروہ تحریمی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور کبھی کبھی حرام ظنی کی تعبیر بھی ملتی ہے۔ شرح وقایہ کی درج ذیل عبارت "ذكر لفظ الكراهة، لا التحريم، لعدم النص القاطع فيه" سے یہ وضاحت مستفاد ہے۔

ان تصریحات [illegible] سے دوسرے طور پر انتفاع صرف مکروہ تحریمی ہے باب خود فرماتے ہیں۔

مکروہ تحریمی واجب کا مقابل ہے اور حرام فرض کا مقابل ہے اور اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے فتاوی رضویہ جلد اول ص ۱۵۸، ۱۵۹ میں یہ صراحت فرمائی ہے کہ فرض ضرورت کے درجہ میں ہے اور واجب وسعت مؤکدہ حاجت کے درجہ میں۔

اس سے معلوم ہوا کہ حرام کی اباحت کے لیے ضرورت کا تحقق درکار ہے مگر مکروہ تحریمی کی اباحت کے لیے حاجت کا تحقق بھی کافی ہوگا۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام اجل حضرت علامہ شمس الدین سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے حرمت کے دواء سے انتفاع حاجت کی وجہ سے جائز قرار دیا، جب کہ اس کو پینے کے لیے ضرورت شرعیہ کو لازمی گردانا، چنانچہ یہ اپنی مشہور زمانہ کتاب مبسوط سرخسی میں فرماتے ہیں:

WWW.NAFSEISLAM.COM

"ولا بأس بأن يستعط الرجل بلبن المرأة و يشربه للدواء لأنه موضع الحاجة والضرورة اهـ".
(مبسوط سرخسي ص ۱۲۶، ج ۱۰، باب إجارة الظئر)

اس عبارت میں لفظ "اشتر" مرتب ہے "استعاط" کے مقابل حالت اور "شرب" کے مقابل ضرورت کو ذکر فرمایا جس سے یہ امر اچھی طرح واضح ہو گیا کہ شرب (پینے) کے لیے تو ضرورت کا تحقق ضروری ہے مگر سعوط (ناک میں عورت کا دودھ چڑھانا) کے لیے حاجت کا تحقق بھی کافی ہے۔

یکن شوافع میں جن کی مذہب یہ ہے کہ گوں میں خون چڑھانا بھی حالت بھی جائز قرار دیتا ہے اور تو فیق نہائی دیتے ہیں کہ یہ کہتا ہے کہ یکج ہو۔

ضرورت (۴) لہٰذا دوسرے لوگ سے اس میں کوئی فرق نہیں ہے طور سے ثابت ہو کر یہ سامنے آتا ہے کہ عضو انسانی اور خون انسانی میں دوسرے کو پایا جاتا ہے لہٰذا دونوں کا حکم ایک ہوگا۔

زندہ انسان کے عضو سے انتفاع حاجت وضرورت کی کسی حال میں جائز نہیں مگر خون سے انتفاع دونوں حالتوں میں جائز ہے جیسا کہ تفصیل سے بیان ہوا۔

ضرورت (۵) انسان کے خون سے انتفاع بالجملہ تکریم انسانی کے منافی عمل ہے مگر یہ عمل بوقت حالت ضرورت قابل اجازت ہے جیسا کہ واضح کیا جا چکا۔

ضرورت (۶) طبیب کے لیے اسلام و ظاہری دینداری کی شرط:

متحقق "تداوی بالحرام" کے جواز کے لیے دو شرطوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے۔

- یا تو طبیب حاذق مسلم دیندار ہو۔ یکن اس کا فسق ظاہر نہ ہو۔
- یا تجربہ شاہد ہو کر دوسرے لوگ جیسے ہوں ان کے لیے عورت کا دودھ۔

لیکن تداوی بالحرام کی وہ خصوصی صورت جو حاذق سے بحث ہے یعنی خون چڑھانا اس کے لیے آج کے زمانے میں اسلام و عدالت (تقویٰ) شرط نہیں ہونا چاہیے، وجہ یہ ہے کہ خون چڑھانے سے پہلے ڈاکٹر مریض کی مختلف کیفیات کا مختلف طریقے سے جائزہ لیتے ہیں ان [illegible]

[الف] وہ مریض کی ظاہری علامات کا پتہ کرتے ہیں کہ اس کے جسم میں خون کی کمی سے تکان، پیلاہٹ، پیاس کی شدت، قلبی دلیرہ یا کمی ہوا ہے یا نہیں۔

[ب] جدید طبی آلات کے ذریعہ نبض کی رفتار، دوران خون (بلڈ پریشر) کی رفتار، پیشاب اور کی وی پی (C.V.P) کی مقدار کا اچھی طرح جائزہ لیتے ہیں۔

[ج] مقدار خون کی کمی کا ایک مقررہ اندازے سے تعین کرتے ہیں۔ یہ تینوں امور دیانات کے باب سے نہیں۔

[د] پھر ان تینوں امور کو سامنے رکھ کر وہ اس بات پر بھی غور کرتے ہیں کہ مریض کی جان یا عضو کی حفاظت کے لیے یا اس کو مالی و جسمانی اذیت سے بچانے کے لیے یا اس کے حال کے تحفظ کے لیے خون چڑھانا ضروری ہے یا نہیں، اگر وہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ضروری ہے تو خون چڑھاتے ہیں ورنہ وہ اس کا مشورہ نہیں دیتے۔ یہ جزء باب دیانات سے تعلق رکھتا ہے۔

مگر ڈاکٹروں کا اصلاح و مشورہ ان مخصوص حالات میں خون چڑھانے کا ہوتا ہے وہ یہ نہیں کہتے کہ تمہارے لیے خون چڑھانا حلال ہے، اس لیے یہ جز بھی دیانات مقصودہ کے باب سے نہ ہوا، بلکہ ضمناً دیانات کے باب سے ہوا، اور کافر کی بات ایسے امر میں مقبول ہے۔

ہم مزید وضاحت کے لیے ان امور کا ایک چارٹ کچھ ضروری تفصیلات کے ساتھ پیش کرتے ہیں جو محب مکرم جناب ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی (مرید حضرت شارح بخاری دام ظلہ العالی) کے فراہم کردہ ہیں۔

خون ضائع ہونے کے سبب مریض کی مختلف کیفیات کا چارٹ

ظاہری علامت	آلات کے ذریعہ پائی گئی علامت	خون کی کمی کی مقدار
(۱) مریض ٹھیک ہے، کوئی گھبراہٹ یا تناؤ نہیں ہے۔	نبض کی رفتار : ۷۰ سے ۸۰ بلڈ پریشر : ۱۲۰ سی، وی، پی : ۵ سے ۱۰ پیشاب کی مقدار : ۴۰ سے ۵۰ ملی لیٹر فی گھنٹہ	۷۰۰ ملی لیٹر سے کم، یعنی ۱۵٪ سے کم۔
(۲) ہلکا تناؤ، بے چینی، پیلاپن، بدن ٹھنڈا ہو جانا، پسینہ، پیاس، کھڑے ہونے پر اس طرح بے ہوشی طاری ہونا کہ گر جائے۔	نبض کی رفتار : ۹۰ سے ۱۰۰ بلڈ پریشر : ۹۰ سے ۱۰۰ سی، وی، پی : ۰ سے ۵ پیشاب کی مقدار : ۳۰ ملی لیٹر فی گھنٹہ سے کم	ایک سے دو لیٹر، یعنی ۲۰٪ سے ۳۹٪۔
(۳) بہت زیادہ تناؤ، ہوش و حواس میں اختلال، شدید تنفس یعنی تیز اور گہری سانس چلنا، ہاتھ، پیر کا برف کی مانند ٹھنڈا ہو جانا، نیز پورے بدن کا ٹھنڈا ہونا، بہت زیادہ پیاس۔	نبض کی رفتار : ۱۳۰ یا اس سے بھی زیادہ بلڈ پریشر : ۷۰ سی، وی، پی : صفر سے ۵ درجہ نیچے (-۵) پیشاب کی مقدار : کچھ نہیں یا بالکل صفر	۲ سے ۳ لیٹر یعنی ۳۰٪ سے ۷۰٪

WWW.NAFSEISLAM.COM

مریض تندرست و جوان ہو تو پہلی صورت میں خون چڑھانے کی حاجت نہیں ہے۔ دوسری صورت میں حاجت پیش آسکتی ہے جس کا فیصلہ ڈاکٹر مریض کی حالت اور طبی سہولیات کی فراہمی کے پیش نظر کرتا ہے، مثلاً یہ کیفیت آپریشن کے بعد پیدا ہو تو خون چڑھانے کی حاجت عموماً نہیں پیش آتی، لیکن یہ حالت اگر ایکسیڈنٹ کے باعث پیدا ہوئی ہو جس میں خون ضائع ہو رہا ہو تو یہاں خون چڑھانے کی حاجت پیش آسکتی ہے۔

ایسے علاقے جہاں طبی سہولیات مثلاً سانس اور حرکت قلب کو جاری رکھنے کی مشین، خون کی کیمیاوی جانچ کی مشین،

آکسیجن سلیڈ رنہ فراہم ہو تو وہاں بھی حاجت پیش آ سکتی ہے اور جہاں یہ سہولیات فراہم ہوں، وہاں خون چڑھانے کا فیصلہ ملتوی رکھا جا سکتا ہے۔ اور تیسری پوزیشن میں خون چڑھانا ضروری ہوتا ہے، ورنہ مریض فوت ہو جائے گا۔

خون کی کمی اور آپریشن

خون کی کمی کبھی رفتہ رفتہ لمبے وقفے میں ہوتی ہے اور کبھی یک بیک ہو جاتی ہے۔

- اگر خون کی کمی بتدریج لمبے وقفے میں ہوئی اور ہیموگلوبین ۱۰ گرام پرسنٹ سے کم ہے، دل کی قوت اچھی ہے، تو آپریشن کریں گے اور خون چڑھانے کا فیصلہ ملتوی رکھیں گے۔
- خون کی کمی تو بتدریج لمبے عرصے میں ہوئی مگر ہیموگلوبین ۱۰ گرام پرسنٹ سے کم ہے اور دل کی قوت بھی کمزور پڑ چکی ہے یعنی ہارٹ فلور (Heart Failure) کی علامت ظاہر ہونے لگی یا خون کی کمی کی علامت، جیسے پیر میں سوجن وغیرہ ظاہر ہونے لگی۔

یہاں یہ خطرہ ہوتا ہے کہ آپریشن کے دوران خون ضائع ہونے سے مریض کی حالت کنٹرول سے باہر ہو جائے گی اور وہ دم توڑ سکتا ہے۔ اس لیے اس صورت میں ڈاکٹر کبھی پہلے خون چڑھا کر آپریشن کرتا ہے اور کبھی احتیاطاً خون نکلوا کر رکھ لیتا ہے کہ جیسے ہی حالت بگڑنی شروع ہو خون چڑھا دیا جائے۔

- خون کی کمی فوراً پیش آئی ہو مثلاً ایکسیڈنٹ میں خون ضائع ہوا ہو۔ اگر اس کو آپریشن کی ضرورت ہے، مگر آپریشن کو ٹالا جا سکتا ہے، تو دواؤں کے ذریعہ خون کی مقدار بڑھائی جاتی ہے۔ اور اگر آپریشن کو ٹالا نہ جا سکے تو خون چڑھا کر آپریشن کیا جائے گا اور اگر پہلے نہ چڑھایا جائے تو جان کا خطرہ پیش آ سکتا ہے۔

اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ خون چڑھانے کے سلسلے میں کس قدر احتیاط کی جاتی ہے۔

خون کی کمی لمبے عرصے میں ہوئی یا اچانک ہوئی؟ دل کی قوت کیسی ہے؟ ہیموگلوبین کتنے پرسنٹ کم ہے؟ خون کی کمی دواؤں سے پوری ہو سکتی ہے یا نہیں؟ آپریشن فوراً ضروری ہے یا ٹالا جا سکتا ہے؟ یہ سب امور احتیاط کی واضح دلیل ہیں۔

بہتے ہوئے خون کی مقدار کا اندازہ

- نکلا ہوا خون جمع کر ایک مٹھی کی مقدار ہو اس کا اندازہ ۵۰۰ ملی لیٹر ہے۔
- گھٹنے کے نیچے کی ہڈی کا فریکچر، اس میں ۵۰۰ سے ۱۵۰۰ ملی لیٹر خون نکلتا ہے۔
- ران کی ہڈی کا فریکچر، اس میں ۱۵۰۰ سے ۲۰۰۰ ملی لیٹر تک خون نکلتا ہے۔
- کمر کی ہڈی کا فریکچر، اس میں ۱۵۰۰ سے ۲۵۰۰ ملی لیٹر تک خون نکلتا ہے۔

کچھ خون ادھر ادھر ضائع ہو جاتا ہے اس کے لیے ۵۰ فیصد ضائع خون کی مقدار میں ضرب دے کر حاصل ضرب کو "خون کی کمی مقدار" مانا جاتا ہے۔

درج بالا چارٹ اور اس کی تفصیلات سے دو باتیں بہت واضح ہو کر یہ سامنے آئیں کہ خون چڑھانے میں کافی احتیاط ملحوظ رکھی جاتی ہے اور یہ امور دیانات کے باب سے نہیں، اس لیے اس میں ڈاکٹر کی رپورٹ اور اس کی تشخیص قابل قبول و لائق اعتماد ہوگی، گو ڈاکٹر فاسق ہو یا غیر مسلم۔

البتہ جز "د" کا تعلق ضرور باب دیانات سے ہے کیوں کہ خون جو ایک ناپاک و حرام چیز ہے اس کے بارے میں ایک ڈاکٹر یہ فیصلہ سناتا ہے کہ خون چڑھانا ضروری ہے تو یہ گویا اس بات کی خبر ہے کہ مریض کے حق میں خون پاک ہے اور اس سے انتفاع جائز ہے اور بلاشبہ باب دیانات میں کافر کی خبر مطلقاً نامقبول ہے اور فاسق کی خبر بھی تحقیق سے پہلے نامقبول ہے، اس لیے اس موڑ پر پہنچ کر طبیب کے لیے اسلام و تقویٰ کی شرط ضروری ہوئی۔

مگر جیسا کہ پہلے بیان ہوا یہ فیصلہ دیانات کے باب سے ہے کیوں کہ ڈاکٹر یہ نہیں کہتا کہ تمھارے لیے خون چڑھانا حلال ہے، نہ اس کو اس سے غرض، وہ تو صرف طبی نقطۂ نظر سے یہ فیصلہ لیتا ہے کہ خون چڑھانا ضروری ہو گیا ہے، ہاں اس کے ضمن میں حلال ہونے کا حکم بھی پایا جاتا ہے اور دیانات ضمنیہ میں قابل اعتماد کافر کی خبر مقبول ہے۔

علاوہ ازیں مسلم الثبوت ڈاکٹروں سے [illegible] معلوم ہوا کہ [illegible] انھیں صورتوں میں خون چڑھایا جاتا ہے جب اسے ضروری تصور کیا جاتا ہے، اس کے سوا دوسرے حالات میں خون چڑھانا ناقابل عمل بتایا، اس سلسلے میں جناب ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی صاحب دام مجدہم کا بیان یہ ہے

خون درج ذیل حالات میں جزءاً چڑھایا جاتا ہے

(۱) To save Lift مریض کی جان بچانے کے لیے۔

(۲) To Prevent Deformity اعضا کو بے کار ہونے سے بچانے کے لیے۔ مثال کے طور پر جلے ہوئے مریضوں میں خون چڑھا کر جلد کی پیوند کاری کی جاتی ہے، اگر خون نہ چڑھایا جائے تو جسم پیوند کاری کو قبول نہ کرے گا اور اس کے باعث اس عضو کی منفعت قریب فوت ہو جائے گی۔ یا بہت زیادہ متاثر ہوگی۔

(۳) جلد کی پیوند کاری میں ایک صورت جمال کے تحفظ کی بھی ہے کہ [illegible] جمال و خوبصورتی کی حفاظت کے لیے پیوند کاری کی جاتی ہے۔ جیسے چہرے [illegible] جلد کی پیوند کاری [illegible] کی پیوند کاری اس میں شامل نہیں کہ اس کی اہم منفعت حلق و حنجرہ کی حفاظت ہے، گو اس میں جمال کی حفاظت بھی ہو جائے۔

(۴) مریض کو زیادہ دنوں تک [illegible] کے لیے۔ جیسے [illegible] کے بعد خون کی کمی کے باعث ٹانکہ ٹوٹ [illegible] میں انسیشنل ہرنیا (Incesional-Hernia) بھی رہے گا۔

مگر خون چڑھانے سے مریض جلد ہی شفایاب ہو جاتا ہے، وہ بھی کم خرچ ہوتا ہے اور مریض اپنے کام پر جلد از جلد واپس ہو جاتا ہے۔ اسی کو طبی اصطلاح میں To Prevent Surgical Compliation کہتے ہیں۔ اگلی کلاس۔

یہ چوتھی شکل بظاہر جلد شفایابی کی ہے جس کے لیے خون ہرگز مباح نہیں ہوتا مگر حقیقت یہ ہے کہ یہاں بار بار ڈرپ لگنے کی اذیت سے، نیز ہرنیا جیسی تکلیف دہ بیماری پیدا ہونے سے رہائی حاصل کرنے کے لیے خون چڑھایا جاتا ہے، نیز ڈرپ لگنے والے طریقۂ علاج میں روپے بھی زیادہ خرچ ہوتے ہیں۔ جبکہ خون تک بار بار ڈرپ لگنے کی اذیت، ایک نئی بیماری ہرنیا کی کلفت، نیز روپے کی اضاعت، یہ سب مجموعی طور پر بلاشبہ حرج عظیم ہیں، اس لیے یہ صورت بھی کم از کم حاجت شرعیہ کی ضرور ہے۔

یہاں تک دوسری صورت بھی کم از کم حاجت اور بسا اوقات ضرورت کی ہے اور پہلی صورت تو کھلے طور پر

ضرورت کی ہی ہے۔ رہ گئی تیسری صورت تو ہم عن قریب ان شاء اللہ العزیز اس پر کلام کریں گے۔

(۱) اکثر کو ضرورت یا حاجت جیسے حالات کا پتا اس لیے بھی ہونا چاہیے کہ خون حسب ضرورت فراہم کرنا ایک دشوار گزار کام ہے اور خاص کر آج کے ماحول میں یہ دشواری اور بڑھ گئی ہے، کیوں کہ ایڈس اور اس جیسی دوسری متعدی بیماریوں کے خطرات کی وجہ سے کوشش یہ کی جاتی ہے کہ مریض کے خاندان کے ہی افراد سے خون حاصل کیا جائے۔

علاوہ ازیں ضرورت کی مقدار سے زیادہ خون چڑھانے پر مریض کی صحت پر برا اثر پڑتا ہے، بلکہ دل بھی فیل ہو جاتا ہے۔ ان وجوہ کے باعث اکثر بار بھی خون چڑھانے کا مشورہ نہیں دیتا۔

جب مگر یہ ثابت ہے کہ خون صرف انہی حالات میں چڑھایا جاتا ہے جب اس کی ضرورت شرعیہ یا حاجت شرعیہ متحقق ہوتی ہے تو اب علاج اکثر کے لیے [illegible] کی شرط ضروری نہیں۔

علاوہ ازیں خون چڑھانے کے معاملے میں اسلام و تقویٰ کی شرط [illegible] میں باعث حرج بھی ہے، کیوں کہ فقہا اس کے لیے تین شرطیں لازم قرار دیتے ہیں (۱) عدالت (۲) اسلام (۳) عدالت بمعنی تقویٰ)

اس زمانے میں تینوں شرائط کے جامع اکثر ڈاکٹر نایاب نہیں تو عدیم المثل ضرور ہیں، پھر لوگوں کی ضرورتیں پوری ہونے کی کیا شکل ہوگی، اس لیے میں سمجھتا ہوں کہ یہ شرط بھی اسلام و تقویٰ کی شرط کے عدم لزوم کے لیے مؤید ہونا چاہیے۔

جمال کی تحفظ کے لیے پیوند کاری : ہاں! جن صورتوں میں صرف جمال کا تحفظ مقصود ہوتا ہے، وہاں، ان میں خون چڑھانے کی شرعاً اجازت نہیں ہے، مگر اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ ڈاکٹر غیر مسلم ہے یا فاسق ہے، بلکہ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس غرض کے لیے بدن انسانی سے کسی عضو کی جدا کاٹ اور دوسری جگہ جوڑنا جائز ہی نہیں ہے، تو پھر اس فعل حرام کے لیے خون چڑھانا کیوں کر روا ہوگا، اگر بالفرض یہ پیوند کاری حلال ہوتی تو اس کے لیے خون چڑھانے کی شرعی گنجائش نکل سکتی تھی، [illegible] یہاں جمال [illegible] مقصود ہے۔

جمال دو طرح کا ہوتا ہے مقصود، غیر مقصود، یا [illegible] جس سے جمال [illegible] جائے تو وہ جگہ بدنما لگتی ہے، مگر یہاں پر کمال سے جو جمال حاصل ہوتا ہے، وہ جمال غیر مقصود ہے کہ اس کے باعث اس عضو کی منفعت فوت یا قریب فوت نہیں ہوتی۔ آنکھ کی [illegible] کہ اس سے [illegible] ہوتی ہے مگر اس کا جمال مقصود ہے کہ اس سے حلقہ چشم کی حفاظت مقصود ہوتی ہے [illegible] وغیرہ [illegible] جمال شرعاً مقصود ہے۔ جمال مقصود فوت ہو جائے تو اس کی پیوند کاری کے لیے صالح خون چڑھانے کی اجازت ہوتی اور جمال غیر مقصود کی پیوند کاری کے لیے خون چڑھانے کی اجازت نہیں۔ جواہر کتاب الدیات کے درج ذیل مسئلے سے جمال مقصود کا یہ حکم مستفاد ہوتا ہے۔ عبارت یہ ہے:

"والأصلُ في الأطراف أنه إذا فوّت جنسُ منفعته على الكمال، أو أزال جمالاً مقصوداً في الآدمي على الكمال يجبُ كلُّ الدية لإتلافه النفسَ من وجهٍ وهو مُلحَقٌ بالإتلاف من كلِّ وجهٍ تعظيماً للآدمي، واتباعاً قضاءَ رسولِ اللهِ صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بالديةِ كلِّها في اللسان والأنف. وعلى هذا يستحب فروعٌ كثيرة فتقول: في الأنف الدية؛ لأنه أزال الجمال على الكمال وهو مقصود، وكذا قطع المنخرين والأرنبة لما ذكرنا، وكذا اللسان لفوات منفعة مقصودة وهو النطق، وكذا في قطع بعضه إذا منع الكلام لتفويت منفعة مقصودة وإن كانت الآلة قائمة، اهـ". (ص: ۵۷۲ ج ۴، فصل فيما دون النفس)

نجرانی میں ہے: وفي الحاجبين الدية وفي أحدهما نصف الدية اهـ. (ج ۴ ص ۵۷۲)

نجرانی میں ہے: وفي أشفار العينين الدية وفي أحدهما رُبع الدية قال رضي الله عنه: يحتمل أن مراده الأهداب مجازاً كما ذكر محمد في الأصل للمجاورة. وهذا لأنه يفوت به الجمال على الكمال و جنس المنفعة، وهي منفعة دفع الأذى والقذى عن العين إذ هو يندفع بالهدب اهـ. ص ۵۷۲، ۵۷۳، ج ۴، كتاب الديات) والمسائل كلها مذكورة في الفتاوى الهندية أيضاً في الباب الثامن في الديات من كتاب الجنايات، ص ۶۵-۶۶، ج

خلاصۂ کلام یہ کہ:

(۱) خون اور عضو کے درمیان بعض پہلوؤں سے پائے جانے والے کچھ فرق سے فرق ہے لہذا دونوں کے احکام میں بھی فرق ہوگا۔

(۲،۳،۴) خون چڑھانا بوقت ضرورت بھی جائز ہے خواہ حاجت بھی ہو، اور اگر مکمل تحریم انسانی کے منافی ہے مگر بوقت حاجت ضرورت اس کی اجازت ہے، جیسے بچے کو دودھ پلانا جائز ہے۔

(۵) میری رائے یہ ہے کہ اس زمانے میں خون چڑھانے کے مسئلے میں طبیب کے لیے اسلام و تقویٰ کی شرط نہیں ہونی چاہیے کہ اس کی جگہ تجربے نے لے لی ہے، نجرانی میں اس کی وجہ فوت ہے۔ هذا ما عندي والعلم بالحق عند ربي عز وجل.

انسانی خون کا عطیہ: اگر کسی انسان کی جان بچانے کے لیے خون چڑھانے کی ضرورت شرعیہ یا کم از کم حاجت شرعیہ کا تحقق ہو جائے تو اس کی خاطر خون کا عطیہ جائز اور درست ہوگا کہ جس چیز کا لینا جائز ہے اس کا دینا بھی جائز ہے۔ مسلم الثبوت بفواتح الرحموت میں ہے:

"المقدمة الواجب المطلق واجب مطلقاً أيضاً سواء كان لو لم يفعل عرضه كالوضوء لو عقلاً: كشرب الضد لو عقلاً: كغسل جزء من الرأس بغسل الوجه ..... ألا ترى: أن تحصيل أسباب الواجب واجب، و تحصيل [illegible] أسباب الواجب و عرمة أسباب المحرم [illegible] أن الأمر بالواجب يستلزمه فهي واجبة بوجوب الواجب وهو معنى قولهم "إيجاب المشروط إيجاب الشرط" ولهذا لا يلزم إلا معصية واحدة اهـ. ملخصاً." (ص ۴۸، المقالة الثانية في الأحكام)

اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ جب خون چڑھانے کی ضرورت یا حاجت متحقق ہو جائے تو بالاجماع اس کے سبب کی فراہمی بھی بحکم ضرورت و حاجت کے زمرے میں شامل ہوگی، لہذا یہ بھی جائز و روا ہوگی، اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ مرد اور کی کمال سے انتفاع بعد وفات جائز ہے تو اس کے مقدمات (مثلاً کمال اتارنا، اس میں دوا لگانا) بھی جائز ہے۔ درمختار میں ہے: والحاصل أن جواز البيع بشرط مع حل الانتفاع. محتبى. و اعتمده المصنف و سيجيء في الحظر خانية.

شامی میں ہے: (قوله والحاصل الخ) يرد عليه شعر الخنزير، فإنه يحل الانتفاع به ولا يجوز بيعه كما

بأس و قد يجاب بأن محل الانتفاع به للضرورة والكلام عند عدمها. (شامي، ج ۱، ص ۱۱۱)

فقہ حنفی کی بڑی معتمد و اہم کتاب فتاویٰ رضویہ میں ہے۔ اگر اپنی ضرورت تو ضرورت ہے ہی دوسرے مسلم کا بھی لحاظ فرمایا گیا ہے۔ منجملہ:

(۱) دریا کے کنارے نماز پڑھتا ہے اور کوئی شخص ڈوبنے لگا اور یہ بچا سکتا ہے، لازم ہے کہ نیت توڑے اور اسے بچائے، جاناں کہ ابطال عمل حرام تھا۔ قال تعالیٰ: لا تبطلوا اعمالکم۔ [اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اور اپنے اعمال کو باطل نہ کرو۔ قرآن حکیم]

(۲) نماز کا وقت تنگ ہے، ڈوبتے کو بچانے میں نکل جائے گا، بچائے اور نماز قضا پڑھے، اگرچہ قصداً قضا کرنا حرام تھا۔

(۳) نماز کا وقت جاتا ہے اور آگ لگانے والے کو آگ لگانے میں مشغول ہونے سے بچے پر ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، نماز کی تاخیر کرے۔

(۴) نماز پڑھتا ہے اور آدمی کو سانپ کے قریب پہنچا دیکھتا ہے وہ کہیں سے آ کر ڈس جائے، نیت توڑ کر بچانا واجب ہے۔ الیٰ تمام ما ذکرہ فی التحقیقات الشرع الشریف۔ تحقیق فاخر، کما اخر الصلاۃ عن وقتها فی حق مشغول بانقاذ غریق و نحوہ اھ۔

درمختار کتاب الحج میں ہے: جاز قطع الصلاۃ لو تاخیرھا الخوف علی نفسہ او مالہ لو نفس غیرہ او مالہ کخوف الضائعة علی الولد والخوف من فراق أهلي وخوف فراري من القتل و امثال ذلك اھ۔ القول: یہ بھی ظاہر ہے اپنی طرف راجع اگر یہ ثمرہ ان کے بچانے پر مامور ہے۔ (فتاویٰ رضویہ نصف آخر ص ۳۰۰، ج ۱۰)

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ کسی انسان کی جان بچانے کے لیے اپنے خون کا بہنا بلاشبہ گوارا کیا جائے گا۔

غیر مسلم کو اگر خون کی ضرورت ہو تو اس کے خون کا معاوضہ لے کر خون دیا جا سکتا ہے، جیسے غیر مسلم بچے کو دودھ پلانے کے لیے مسلم دایہ کا دودھ پلانا جائز ہے۔ [illegible] جاز إجارة الكافر [illegible] لمعنى في الحنانية اھ۔ الإطلاق مشعر بأنه لا فرق أن يوجر نفسها لإرضاع ولد الكافر، وبه صرح في الحنانية اھ۔ (ج ۹، ص ۷۲، باب [illegible])

فقہ حنفی کی معتمد کتاب [illegible] او باعهم میتة بدراهم ذلك كله طيب له اھ۔ (رد المحتار ص ۴۲۳، ج ۷، باب الربا، فصل باب الحقوق)

یہ مسلک امام اعظم ابوحنیفہ اور امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا ہے، لیکن ان کے برخلاف امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل اور امام ابو یوسف علیہم الرحمۃ والرضوان کا مذہب یہ ہے کہ غیر مسلم سے بھی عقد فاسد کرنا جائز ہے۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے:

"(ولا ربا) بين المسلم و الحربي في دار الحرب خلافاً لأبي يوسف والشافعي ومالك وأحمد ..... فلو باع مسلم دخل إليهم (أي الكفار - ن - ر) مستأمناً درهماً بدرهمين حل، وكذا إذا باع منهم ميتة أو خمراً) و أخذ المال يحل كل ذلك عند أبي حنيفة و محمد خلافاً لأبي يوسف و من ذكرنا اھ۔

(ص ۲۷۷، ج ۶، باب الربا فصل باب الحقوق)

یہاں سے واضح ہوا کہ امام اعظم اور امام محمد علیہما الرحمۃ والرضوان کے مذہب کے مطابق اگر مسلمان کسی ناگزیر حال میں غیر مسلم کو خون دے تو اس کا معاوضہ لینا جائز ہے اور امام ثانی علیہم الرحمۃ والرضوان کے نزدیک معاوضہ خون لینا ناجائز ہے۔

غیر مسلم سے خون لینا جائز ہے یا نہیں؟ مسلمان کو خون کی ضرورت یا حاجت متحقق ہے تو وہ مسلمان سے بھی خون لے سکتا ہے اور غیر مسلم سے بھی۔ اور اس باب میں دار الحرب اور دار الاسلام کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ اس کی نظیر رضاعت کا یہ مسئلہ ہے کہ اپنے بچے کو مسلم دایہ سے بھی دودھ پلوانا جائز ہے اور غیر مسلم دایہ سے بھی۔ حضرت حلیمہ سعدیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رضاعی ماں ہیں جو آپ کی رضاعت کے وقت کافرہ تھیں، پھر بہت بعد میں مشرف باسلام ہوئیں۔ اللہ تعالیٰ کی رحمتیں ہوں ان پر۔ مبسوط سرخسی میں ہے:

"ولا بأس بأن يستأجر الكافرة وإن كان زوجها مسلما قد ولدت من المجوسي؛ لأن حسنة الكفر في اعتقادها دون لبنها، وإنما نهى عليهم السلام والراشدون رضي الله عليهم فيهم من أرضع بلبن الكافرة وكانت مجوسية لا طائر في لبنها". (المبسوط للشمس الدين السرخسي، ص ۱۲۷، ج ۱۵، باب إجارة الظئر)

یہ مسلک اس مذہب کا ہے جو باب رضاعت میں دوسرے اس کی صراحت نرمی اور جہاں تک خون لینے کی بات ہے تو دوسرے اس کے نزدیک بھی غیر مسلم سے خون لینا جائز ہونا چاہیے کہ یہ ضرورت چار ناچار اس مذہب کے نزدیک مردار اور لحم خنزیر کھانا اور خون پینا جائز قرار دیا گیا ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ یہ ارشاد باری ہے: فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه۔

نیز اس مذہب کے یہاں اس کی صراحت بھی ہے جیسا کہ ان کی عبارتیں گزشتہ صفحات میں منقول ہیں اور ان سب میں دم کا اطلاق مطلق ہے خواہ کافر کا ہو یا مسلمان کا۔ لہٰذا ضرورت کے وقت غیر مسلم کا خون لینے میں کوئی مضائقہ نہیں اور یہی حکم بوقت حاجت بھی ہونا چاہیے۔

●●●●●●

تلخیص مقالہ [بار اول]؟

زندہ انسان کے لازمائع اور غیر مائع کے درمیان بعض احکام میں فرق ہے۔ جیسے عورت کا دودھ بچوں کے علاوہ ضرورت و حاجت کی حالت میں بڑوں کے لیے بھی جائز ہے۔ فتاوی عالمگیری میں ہے:

"لا بأس بأن يستعط الرجل بلبن المرأة ويشربه للدواء". (ص ۳۵۵، ج ۵)

مبسوط سرخسی میں اس کی علت یہ بتائی گئی ہے "لأنه موضع الحاجة والضرورة". (ص ۱۲۶، ج ۱۵)

بعض متاخرین کے نزدیک تو بلا ضرورت پینے میں بھی حرمت نہیں۔ عالمگیری ہی میں ہے:

"وفي شرب لبن المرأة للبالغ من غير ضرورة اختلاف المتأخرين، كذا في الذخيرة". (أيضا)

اس کے برخلاف زندہ انسان کا گوشت کھانا ضرورت کے وقت بھی جائز نہیں۔ كما هو المعلوم.

بلکہ لازمائع ماکیہ بھی یکساں حکم نہیں رکھتے ہیں دودھ پاک ہے اور بلا حاجت اس کے پینے کی حرمت مختلف فیہ مگر

خون ناپاک ہے اور بلا حاجت اس کے پینے کی حرمت نصی ویجبی۔

انسانی خون کا استعمال ضرورت کے وقت جائز ہوگا جیسا کہ بہت سے مقالہ نگاروں نے مختلف کتابوں کے حوالے سے نقل کیا ہے: "یجوز للعلیل شرب البول والدم وأکل المیتة للتداوي إذا أخبره طبیب مسلم أن شفاءه فیه ولم یجد من المباح ما یقوم مقامه"۔

ایسے ہی حاجت کے وقت بھی جائز ہونا چاہیے کہ "علیل" کا لفظ ضرورت وحاجت دونوں حالتوں پر صادق ہے، البحر الرائق میں ہے:

"والذي یرعف فلا یرقأ دمه فأراد أن یکتب بدمه علی جبهته شیئا من القرآن قال أبو بکر الإسکاف: یجوز"۔ (ص ۳۵۶، ج ۸)

اور ظاہر ہے کہ یہاں ضرورت نہیں حاجت ہی ہے۔

میرے مطالعہ کی حد تک اس مسئلہ میں شریعت کی طرف سے کوئی تصریح نہیں ہے کہ خون چڑھانا کراہت کے منافی ہے یا ضابطہ ہے کہ کراہت والی حالت کے مسئلہ میں تصریح نہ ہو تو عرف کا اعتبار ہوگا، علامہ شامی فرماتے ہیں:

"المسئلة منها ما یکون مذکورا في العادة من حسن أو قبح وبالعکس مثل کشف الرأس؛ فإنه یختلف بحسب البقاع ففي الواقع فهو لذوي المروءات قبیح في البلاد الشرقیة وغیر قبیح في البلاد المغربیة فالحکم الشرعي یختلف باختلاف ذلک، فیکون عند أهل المشرق قادحا في العدالة وعند أهل المغرب غیر قادح"۔ (الموافقات ص ۲۰۹، ج ۲، ص ۲۱۲ المکتبة العصریة، بیروت)

فتح القدیر میں ہے: "وهذا یختلف عند الناس ویکشف رأسه في موضع یعد فعله خفة وسوء أدب وفي قطر مروءة وحیاء"۔ (ص ۴۸۶، ج ۱)

اور خون چڑھانے کو مرد کا خون کی بابت نص نہیں کہا جاتا اس لیے اسے کراہت کے منافی کیوں نہ ہونا چاہیے۔

اعتراض اور جواب: اگر کہا جائے کہ فقہا نے تو اس سے مطلقاً انتفاع کو انتفال قرار دیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ فقہا سے کرام کے زمانے میں انتفاع کی جو صورتیں تھیں ان سب میں انتفال تھا، اس لیے انھوں نے ایسا لکھا، ورنہ کیا کوئی سوئی لگا کر خون نکالنے کا عمل فقہا کے زمانہ میں معروف تھا؟ اور اگر تھا تو کیا اس کا ذکر کہیں وارد ہوا ہے؟

اور بطور تنزل یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ خون سے انتفاع میں ہر صورت اس کا انتقال ہے تو کہا جائے گا کہ ضرورت وحاجت اور کراہت میں تقابل ہو تو ضرورت وحاجت کو ترجیح ہوگی جیسے:

(۱) دوا کے طور پر دودھ پینے میں فقہا نے کراہت پر ضرورت وحاجت کو ترجیح دی ہے اور اس کو جائز قرار دیا ہے، دیکھو۔

(۲) عورت کے پیٹ میں بچہ مر گیا ہو اور اس کے نکلنے کی کوئی شکل نہ ہو تو اسے ٹکڑے ٹکڑے کر کے نکالنے میں فقہا نے ضرورت کو کراہت پر ترجیح دی ہے۔ البحر الرائق میں ہے:

"وفي الخانیة امرأة حامل اعترض الولد في بطنها، ولا یمکن إلا بقطعه أربا أربا ولو لم یفعل ذلک یخاف علی أمه من الموت، فإن کان الولد میتا في البطن فلا بأس به"۔ (ص ۲۳۳، ج ۸)

(۳) مرد وعورت کے پیٹ میں بچہ کا زندہ ہونا مظنون ظن غالب ہو تو ماں کا پیٹ چاک کر کے بچہ کو نکالنے میں فقہا

نے ضرورت کو کرامت پر ترجیح دی ہے اور اسے جائز قرار دیا ہے۔ عمر الرائق ہی میں ہے:

"عبر أو حامل ماتت فاضطرب الولد في بطنها، فإن كان أكبر رأيه الله حيًّا يشق بطنها؛ لأن ذلك نسبب في إحياء نفس محترمة بترك تعظيم الميت فالإحياء أولى". (أيضًا)

شبہہ: یہاں یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ ضرورت و حاجت اور کرامت میں تقابل کے وقت ضرورت و حاجت کو ترجیح ہو تو حالت اضطرار میں آدمی کا گوشت کھانا بھی جائز ہونا چاہیے، حالاں کہ یہ جائز نہیں ہے۔

شبہہ کا ازالہ: گوشت کاٹ کر کھانے میں ضرورت کا تقابل کرامت سے نہیں، بلکہ ضرورت ہی سے ہے، کیوں کہ جس طرح مضطر کو اپنی جان بچانے کی ضرورت ہے، اسی طرح جس کا گوشت کاٹ کر کھایا جائے گا اسے بھی اپنا عضو بچانے کی ضرورت ہے۔ مبسوط سرخسی میں ہے:

"والأصل في هذا أن كل عضو لو قطع يلحقه الشين لا يحل قطعه إلا لخوف الهلاك". (ص ۴۸، ج ۲۴)

اور گوشت کی کرامت تو اس پر مستزاد ہے، اس لیے یہاں گوشت کاٹ کر کھانے کی اجازت نہیں۔

اعتراض: یہ بات زندہ انسان کے گوشت کاٹ کر کھانے میں تو کہی جا سکتی ہے، مگر مردہ انسان کا گوشت کاٹ کر کھانے میں نہیں، تو کیا حالت اضطرار میں مردہ انسان کے گوشت کھانے کی اجازت ہو گی؟

جواب: اس فقیر کے مطالعہ میں اگرچہ تحقیق کی جو پہنچ کتابیں آ سکیں ان کتابوں میں اس کی صراحت تو نہیں ملی، مگر بظاہر قاعدہ کا اقتضا یہی معلوم ہوتا ہے۔ الاشباہ والنظائر میں شوافع کا جو مسلک نقل کیا ہے اس کا مفاد بھی یہی ہے کہ شوافع کے یہاں یہ جائز ہو، لکھتے ہیں:

"لو كان الميت مضطرًا لا يحل أكله لمضطر؛ لأن حرمته أعظم في نظر الشرع من مهجة المضطر". (ص ۲۷۶، ج ۱)

الجامع لأحكام القرآن للعلامة القرطبي میں اس کی صراحت ہے:

"وقال الشافعي: يأكل لحم ابن آدم". (ص ۲۲۹، ج ۲)

البتہ حنفی مذہب کی طرف [illegible] ابو الخطاب کا بھی مسلک اس کے موافق ہی کا بتایا ہے۔ لکھتے ہیں:

"قال الشافعي وبعض الحنفية يباح وهو أولى؛ لأن حرمة الحي أعظم واختار أبو الخطاب أن له أكله". (ص ۳۳۵، ج ۹)

ناجائز دواؤں سے علاج کے سلسلے میں سلطان طبیب کے بتانے کی قید اس لیے ہے کہ حرام شے سے انتفاع کی ضرورت کا تحقق ہونا ڈاکٹری معاملہ ہے اور دینی معاملہ میں غیر مسلم کی بات کا اعتبار نہیں، عادل ہونے کی شرط طرفین کے نزدیک ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ فاسق ذی وجاہت و مروت ہو تو اس کی بات کا اعتبار بھی کر لیا جائے گا۔ ہدایہ میں ہے:

"وعند أبي يوسف رحمه الله أن الفاسق إذا كان وجيهًا ذا مروءة تقبل شهادته؛ لأنه لا يستأجر لوجاهته ويمتنع عن الكذب". (ص ۱۴۰، ج ۳)

طرفین کے نزدیک شرط عدالت کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ اس سے سچائی کا گمان ہو جائے گا، ہدایہ ہی میں ہے "لان عند العدالة الصدق راجح والقبول لرجحانه"۔

اس زمانہ میں جب کہ عادل طبیب کی دست یابی جوئے شیر لانے سے کم نہیں، تو امام ابو یوسف کے قول پر عمل کیا جا سکتا ہے۔ بلکہ محض طبیب کے کہنے پر اعتماد نہ کر کے خود بھی تحری کر لیا جائے تو جواز میں شبہ نہ رہے گا۔ فتح القدیر و کنز الدقائق میں ہے:

"قول الفاسق یقبل فی الدیانات ایضا بشرط التحری"۔ (فتح ص ۴۴۵ ج ۵/ بحر ص ۲۲۷ ج ۸)

اس دور میں جدید آلات کے ذریعہ مختلف طبی جانچ تحری کے قائم مقام ہو جانی چاہیے، جیسا کہ حضرت مفتی نظام الدین صاحب کے مقالہ میں ہے۔

○○○○○

تنقیحی مقالہ - ۲

از: مولانا مفتی بدر عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

الجواب (۱) بلا ضرورت حالت اضطرار میں انسان کا جز و مائع اور غیر مائع دونوں استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ حالت اضطرار میں اکل میتہ و شرب خمر تک کی اجازت کتب فقہ میں مصرح ہے۔

الجواب (۲) انسانی خون کی حرمت قطعی ہے لہذا اس کے مباح ہونے کے لیے صرف ضرورت شرعیہ ہی مؤثر ہوگی۔ حاجت شرعیہ مؤثر نہ ہوگی حاجت شرعیہ صرف مکروہ تحریمی کے لیے مبیح یا منتف ہوگی۔

الجواب (۳) وہ علاج جب کہ ضرورت شرعیہ متحقق ہو اور ماہر ڈاکٹر جس کی تحقیق پر لوگوں کو اعتماد ہو اور تجربہ بھی ہو تو جہاں جب مریض کو استعمال خون کی شرعاً اجازت ہونی چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب (۴) انسانی خون نجس حقیقی ہے انسانی اعضاء سے نکلنے کے بعد کسی حیلہ سے متعلق تکریم انسانیت کے منافی نہیں، اس کی تائید و وضاحت میرے مقالہ میں ازالۂ شبہ کے تحت موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب (۵) طبیب مسلم عادل کی فراہمی زمانہ ضروری نہیں۔ پہلے بھی اس کی قید محض اعتماد حاصل کرنے کے لیے تھی تو آج غیر مسلم [illegible] تو اس کی اجازت ہونی چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

○○○○○○

تنقیحی مقالہ - ۳

از: مفتی محمد نسیم، مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الجواب (۱) انسان کے جز و مائع اور غیر مائع کے درمیان فرق ہے، جز و مائع کا استعمال حاجت و ضرورت شرعیہ کے وقت جائز ہے، جیسے دو سال کی عمر تک بچے کا دودھ پینا جائز ہے، مگر حاجت کے وقت بھی جز و غیر مائع کا استعمال جائز نہیں، اگر اس بات کا ظن غالب ہو کہ جز و مائع کے استعمال سے شفا مل جائے گی، تو انسان کے جز و مائع کو بطور دوا استعمال کرنا جائز ہے، جیسا کہ کتب فقہ میں مصرح ہے، فتح القدیر میں ہے

"واهل الطب يثبتون للبن البنت أي: التي نزل بسبب بنت مرضعة نفعًا لوجع العين، واختلف المشايخ فيه، قيل: لا يجوز، وقيل: يجوز إذا علم أنه يزول به الرمد، ولا يخفى أن حقيقة العلم متعذرة، فالمراد إذا غلب على الظن وإلا فهو معنى المنع". (ص ۳۱۰، ج ۳)

الجواب ۲ انسانی خون کے مباح ہونے میں حاجت شرعیہ بھی مؤثر ہے۔

الجواب ۳ ضرورت وحاجت کے تحقق کے وقت انسانی خون بیچ جانا جائز ہے، جیسا کہ فتح القدیر کے حوالے سے گزرچکا کہ عورت کا دودھ بغرض رضاعت استعمال کرنا جائز ہے۔

الجواب ۴ انسانی خون بیچ جانا تحریم انسانی کے منافی عمل ضرور ہے، جیسے ایک انسان کا بال کسی عورت کے بال میں گوندھنا تحریم انسانی کے منافی عمل ہے لیکن دوسری طرح دوسرے کا خون بیچ جانا بھی تحریم کے منافی اور ابتذال ہے، مگر حاجت وضرورت شرعیہ کے وقت اس کے استعمال کی اجازت ہے۔

الجواب ۵ مسلم عادل کے قول پر اطمینان حاصل ہوجاتا ہے، اس لیے اس کا قول معاملات ودیانات میں معتبر ہے اور مسلم فاسق وغیر مسلم کے قول پر اطمینان حاصل نہیں ہوتا، اس لیے دیانات میں ان کا قول معتبر نہیں۔ لیکن اس زمانے میں ایسے آلات موجود ہیں جن کے ذریعہ تحقیق وتشخیص پر اطمینان حاصل ہوجاتا ہے، قطع نظر اس سے کہ تحقیق کرنے والا مسلم عادل ہو یا فاسق یا کافر۔ اس لیے اس زمانے میں اگر کوئی فاسق یا مسلم یا کافر جدید آلات سے تشخیص کرکے کوئی ناجائز دوا تجویز کرے اور اس دوا کا بدل کوئی جائز دوا نہ ہو تو بھی اس کے استعمال کی اجازت ہونی چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

●●●●●●

تنقیحی مقالہ ۵

الجواب ۱ انسانی کے جز مباح وطاہر کا استعمال کرنے کی علت اباحت تو ہوتی ہے مگر جز وغیر مائع میں ان کی طرف سے اجازت معلوم نہیں ہوتی۔ چنانچہ عورت کا دودھ بطور دوا ناک میں بچ جانے پر تو یہ جائز ہے، جیسا کہ عالمگیری میں ہے:

"ولا بأس بأن [illegible]

جس شخص کو شدید بھوک لگی ہو اور وہ اضطرار کی حد تک پہنچ گیا ہو، اس کے پاس کوئی اسکی حلال یا حرام چیز موجود نہیں، جسے کھا کر وہ اپنی جان بچا سکے۔ کسی دوسرے شخص نے اس مضطر سے کہا کہ میرا ہاتھ کاٹ کر کھا جاؤ تو اس حالت میں بھی مضطر کے لیے حلال نہیں کہ ایسا کرکے وہ جان بچائے۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے:

"ولو قال له آخر اقطع يدي وكلها لا يحل، لأن لحم الإنسان لا يباح في الاضطرار لكرامته". (ص ۲۱۵، ج ۵)

جب اضطرار کی حالت میں انسان کے جز وغیر مائع کا استعمال جائز نہیں تو وہ علاج جس میں اضطرار جیسی کیفیت بھی نہیں پائی جاتی، اس کا استعمال کیوں کر حلال ہوگا۔

الجواب ۲ جن حالات میں ایک انسان کو دوسرے انسان کا خون بچ جایا جاتا ہے ان تمام حالات میں

ضرورت کی طرح حاجت شرعیہ بھی مؤثر ہے۔ اس لیے کہ فقہائے کرام نے تداوی بالحرام کے جواز کی صورت میں حاجت شرعیہ کے تحقق کو بھی معتبر مانا ہے۔ چنانچہ شامی میں ہے: ویجوز أن یقال لتکشف المرأة عند المداواة فلا یکون الشفاء بالحرام و إنما یکون بالحلال الخ. (ص ۱۵، ج ۶)

الجواب ۳ انسانی عضو کا استعمال بوقت اضطرار اس وقت تک جائز ہے، جب وہ عضو کسی زندہ انسان کا ہو، جیسا کہ پہلے سوال کے جواب میں شامی کی عبارت گزری۔ لیکن اگر وہ عضو کسی مردہ انسان کا ہو تو بوقت اضطرار اس کے استعمال کی اجازت ہے۔ چنانچہ حالت احرام میں آدمی کھانے پر مجبور ہو جائے اور وہ اضطرار کی حد تک پہنچ جائے اور کھانے کو مردار اور زندہ شکار ہے تو وہ مردار کا گوشت کھانے کا اختیار رکھتا ہے۔ یوں ہی زندہ شکار اور کسی مردہ انسان کا گوشت موجود ہو تو شکار کا گوشت کھانے کا مردہ انسان کا نہیں۔ یہ بات سے معلوم ہوا کہ اگر کسی مردہ انسان کا گوشت موجود ہو تو اسے کھایا جائے گا اور جان بچائی جائے گی۔ چنانچہ صاحب شامی لکھتے ہیں:

"أو هو مضطر إن أكل ولم يقدم الميتة على الصيد والصيد على لحم الخنزير ولحم الإنسان". (غير مختار على هامش رد المحتار، ص ۲۱۶، ج ۶)

علامہ فخر الدین حسن بن علی (حسن حنفی رحمہ اللہ) فرماتے ہیں: فلذا في أكل الصيد أو الكلب محظورين الأكل والفضل و في أكل الميتة أو الكلب محظور واحد فكان أخف و إن وجد صيدا فذبحه محرم يأكل الصيد و يدع الميتة لما ذكرنا. ولو وجد صيدا حيا و مال مسلم يأكل الصيد لأن مال المسلم لأن الصيد حرام حقا لله تعالى والمال حرام حقا للعبد، فكان الترجيح لحق العبد لاحتياجه و إن وجد لحم إنسان وصيدا أكل الصيد، لأن لحم الإنسان حرام حقا للشرع و حقا للعبد والصيد حقا للشرع لا غير فكان أخف. (النهر الفائق، ص ۶۸، ج ۲)

شکار کے گوشت کو انسان کے گوشت پر مقدم کرنے کی وجہ علامہ شامی رحمہ اللہ کے حوالے سے یوں بیان کی ہے:

"أي: لكرامته ولأن الصيد يحل في غير الحرم أو في غير حالة الإحرام والآدمي لا يحل بحال". (رد المحتار، ص ۲۱۶، ج ۶)

یعنی انسان [illegible] کھانے کی اجازت ہے اور زندہ انسان کے عضو کو اس حالت میں بھی کھانے کی اجازت نہیں۔ یہ فرق شاید اس لیے ہے کہ زندہ انسان کے عضو کو کھانا مثلہ کرنے کے ساتھ ساتھ صاحب عضو کو شدید ضرر کا لاحق ہونا بھی ہے اور چوں کہ مردہ انسان کا گوشت کھانے میں اس طرح کا کوئی ظاہر ضرر نہیں، اس لیے کھانے کی اجازت دی گئی اور خون چڑھانے کے مسئلہ میں تو ظاہر ہے کہ جس کا خون نکالا جائے اس کو اس طرح کا کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں جزء مائع کو دوا و علاج کے طور پر استعمال کی فقہا نے اجازت دی ہے، لیکن عضو کے استعمال کی نہیں۔ ان سب فرق کے باوجود اگر اضطرار کی حالت میں زندہ انسان کے عضو کے استعمال کی اجازت نہ ہو تو اس سے یہ لازم اور ضروری نہیں کہ خون کا استعمال بھی جائز نہ ہو۔

الجواب ۴ خون چڑھانا بھی انسانی عضو کریم کے مماثل عمل ہے۔ ظاہر ہے کہ ضرورت مند آدمی کو خون چڑھانے کے لیے کسی صحت مند آدمی سے خون لینا ہوگا۔ جس کے خون سے انتفاع حاصل کیا جائے گا اس کے خون کی بے قطعی

ہوگی اور یہ عمل تکریم انسانی کے منافی ہوگا۔ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے پچھنا لگوایا تھا جس کی وجہ سے یہ خون نکلا تھا اور صحابہ کرام تبرکاً اسے پی گئے۔ اس سے خون چوسنے والے مسئلہ کا کوئی تعلق نہیں۔ یعنی بطور تحرک پینے اور دوا و علاج کے طور پر استعمال میں بہت بڑا فرق ہے، یوں ہی قابل انتفاع ہونا سبب کرامت نہیں، پستاں پر لبوم رضاعت کے بعد ماں کا اپنے بچے کو دودھ پلانا صرف اس لیے حرام ہے کہ انسان بجمیع اجزاء مکرم ہے اور بلا ضرورت اس کے کسی جز کی بے قیمتی جائز نہیں، حالانکہ دودھ بچے کے حق میں نفع بخش بھی ہے۔

اسی طرح ایک عورت کا بال دوسری عورت کے بال میں جوڑنا صرف اس لیے حرام ہے کہ بال سے انتفاع تکریم انسانی کے منافی ہے۔ لہٰذا مشتبہ یہ ہوا سب کرامت نہیں، سبب نجاست ہے۔ ہدایہ میں ہے: وحرمة الانتفاع بأجزاء الآدمي لكرامته الخ

اس کے تحت عنایہ میں ہے: بخلاف سائر أجزاء الحيوان الخ (ص ۸۲، ج ۱)

درمختار میں ہے: ولم يبح الإرضاع بعد عشر، لأنه جزء آدمي، والانتفاع به لغير ضرورة حرام على الصحيح۔ شرح الوهبانية (ص ۳۹۲، ج ۱)

الجواب ۲: فتاویٰ بالا میں "طبیب مسلم عادل" کی قید اس علاج کے جواز کی شرط کے طور پر نہیں، بلکہ حصول اعتماد اور اندیشہ ضرر سے بچنے کے لیے ہے کہ غیر مسلم فاسق طبیب اپنی بے دینی اسلام دشمنی اور مسلم آزاری کے جذبہ کے تحت کسی مریض کی زندگی کے لیے سخت ضرر رسانی کا سبب نہ بن جائیں۔ اس لیے اندیشہ کے تحت فقہاء نے طبیب کے ساتھ اسلام اور عدالت کی قید لگادی ہے کہ جب وہ طبیب مسلم غیر فاسق ہوگا تو جذبہ خدا ترسی کے پیش نظر اپنی ذمہ داریوں کا بھرپور احساس کرتے ہوئے صحیح اور مریض کے حق میں بہتر اور مفید علاج کرے گا۔

آج کل ہر ایرے غیرے کی تشخیص [illegible] علاوہ ازیں سب میں وہ اعتماد بحال کیا ہے کہ وہ مسلم و غیر مسلم طبیب میں امتیاز کیے بغیر اپنا علاج [illegible] غیر مسلم طبیب کے بارے میں یہ مشہور ہو کہ وہ جان بوجھ کر مسلمانوں کے لیے کسی دوا کو تجویز کرتا ہے جس سے ان کو ضرر لاحق ضرر پہنچے تو ایسے طبیب سے علاج بالحرام ہی کیا علاج بالحلال بھی جائز نہ ہوگا۔ لہٰذا فتاویٰ بالا میں مسلم عادل طبیب کی قید [illegible] بالحرام پر کوئی منفی اثر نہیں پڑنا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

تصحیح مقالہ ۲۰۰

از: مولانا محمد ارشاد احمد رضوی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

الجواب ۱: انسان کے اجزاء بدن دو طرح کے ہیں **ایک** تو وہ جن کی حرمت بر بنائے کرامت ہے۔ اکثر اجزاء اسی ذیل میں آتے ہیں۔ **دوسرے** وہ جن کی حرمت کا سبب انسان کی کرامت کے ساتھ ساتھ ان کی ذاتی نجاست بھی ہے۔ ہدایہ میں ہے:

"وحرمة الانتفاع بأجزاء الآدمي لكرامته ..... شعر الإنسان وعظمه طاهر وقال زفر هو نجس، لأنه لا ينتفع به ولا يجوز بيعه، ولنا: أن عدم الانتفاع والبيع لكرامته، فلا يدل على

نجاسة". (ص ۴۱، ج ۱)

حاشیہ شرح وقایہ میں ہے: حرمة غير المسفوح في الآدمي مبني على حرمة لحمه وحرمة لحمه ليست للنجاسة فإن الآدمي ليس بنجس، بل لما كان مكرمًا من المخلوقات حرم الانتفاع بجميع أجزاءه تشريفًا، فإن في إباحة الانتفاع به إهانة للمكرم". (ص ۷۰، ج ۱، شرح الوقایہ)

پھر ان کی دو صورتیں ہوتی ہیں: **ایک** تو وہ جو طبعی سلامت تک بچنے کے بعد ان کے اجزاء میں کمی بیشی نہیں ہوتی اور وہ متعین رہتے ہیں اور **دوسری** وہ جس کے اجزاء میں اضافہ ہوتا رہتا ہے اور وہ تبدیل ہوتے رہتے ہیں، جیسے خون، دودھ، بال، ناخن وغیرہ۔

انسانی جسم کے سارے اجزاء کو دوسروں کے لیے [illegible] شان کریم کے پیش نظر مطلقاً حرام ہونا جائز ہے۔ خواہ ان میں یہ حرمت سلامت کی بنیاد پر ہو یا اس میں نجاست غلیظہ شامل ہو، خواہ وہ اجزاء متعین رہتے ہوں یا متواتر تبدیل ہوتے رہتے ہوں یا غیر سیال ہوں یا سیال ہوں، ہر طرح کے اجزاء سے انتفاع کی حرمت کے بارے میں فقہی نصوص کتب فقہ میں موجود ہیں۔

لیکن اصل کے خلاف بڑھاپے ضرورت ان اجزاء کو بطور دوا استعمال کرنے کے حکم میں باہم یک گونہ فرق ہونا چاہیے۔ وہ اجزاء جن کا بدل فراہم ہوتا رہتا ہے (اور اس دور میں عمومی طور سے سیال اجزاء آتے ہیں) بوقت ضرورت علاج کے لیے ان کے استعمال کی اجازت ہوگی خواہ جو اجزاء اصلاً وہ متعین ہیں اور جسم سے الگ ہونے کے بعد بھی کہ بغیر تصرف اور چیر پھاڑ کے ان سے دوا کا انتفاع کی کوئی صورت ہی نہیں، انہیں علاج کے لیے ضرورت کے تحقق کی صورت میں بھی استعمال کرنے کی شرعاً اجازت نہیں ہوگی۔ اس اختیار کا سبب فقہ کی نگاہ میں یہ ہے کہ

پہلی قسم کے اجزاء کے استعمال میں شرعی رکاوٹ صرف اس کی حرمت ہے، اس کے سوا اور کوئی رکاوٹ وہاں موجود نہیں اور ضرورت شرعیہ یا حاجت معتبرہ کے تحقق کی صورت میں یہ حرمت [illegible] ہوتی، بلکہ ضرورت و حاجت کے ضابطوں کو لاگو کیا جاتا ہے۔ بھی ایسے اجزاء کی حرمت ضرورت و حاجت کے دائرہ کار میں ہے۔ اسی لیے دودھ کو بطور دوا استعمال کرنے کی اجازت منقول ہے۔ شامی میں ہے:

تحال في [illegible] واختلف المشايخ فيه، قيل: لا يجوز، وقيل: يجوز إذا علم أنه يزول المرض.

اور خون اور پیشاب سے علاج کا جواز بھی ملتا ہے۔ شامی میں ہے: وفي الجلاب يجوز للعليل شرب البول والدم والميتة للفتوى إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاءه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه. (ص ۲۱۵، ج ۶)

اگرچہ یہ جواز مقید بشرائط اور مخصوص حالات میں ہے۔ لیکن دوسری قسم کے اجزاء دوا استعمال کرنے میں بھی دو چیزیں شرعاً رکاوٹ بنتی ہیں: (۱) حرمت تصرف خواہ کرامت کی بنیاد پر ہو یا نجاست کا بھی شامل ہو (۲) حرمت منتفع کہ ان اجزاء کا استعمال اس کے بغیر ممکن ہی نہیں۔ پہلی حرمت تو ضرورت کے اثر سے مخصوص وقت میں اپنے وجود کو اٹھا لیتی ہے اسی لیے ان اجزاء سے انتفاع کی راہ اس مخصوص حالت میں کشادہ ہو جاتی ہے، ان میں صرف پہلی حرمت موجود ہوتی ہے۔ لیکن

حرمت مثلہ کے الحقنے کی تو کوئی صورت نظر نہیں آتی، کیوں کہ فقہائے احناف کے قول محقق پر یہ ضرورت کے دائرہ اثر سے خارج ہے۔ بدائع الصنائع کتاب الاکراہ میں ہے:

"وأما النوع الذي لا يباح ولا يرخص بالإكراه أصلاً فهو قتل المسلم بغير حق سواء كان الإكراه ناقصاً أو تاماً ..... وكذا قطع عضو من أعضائه وضرب المهالك. (ص ۱۷۷، ج ۷)

اس لیے اس حرمت کے ہوتے ہوئے ضرورت کے تحقق کی صورت میں بھی ان اجزاء کے دوا و استعمال کی اجازت نہیں ہو سکتی اور دوسری قسم کے اجزاء میں عموماً ہی اجزاء آتے ہیں جو سیال نہیں ہوتے۔ اس لیے فقیر کے خیال میں دونوں طرح کے اجزاء دوا و انتفاع کے حکم میں فرق ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

الجواب (۲) بطور علاج انسانی خون کا استعمال ضرورت اور حاجت دونوں میں سے کسی ایک کے تحقق کے وقت اپنی شرائط کے ساتھ جائز ہوگا۔ یعنی یہ ضروری ہے کہ شفایابی کا ظن غالب ہو ضرورت یا حاجت متحقق ہو یا اس کا ظن غالب ہو، محض وہم و خیال سلیم جواز نہیں، اس کے سوا کوئی جائز متبادل نہ ہو، جیسے بعض ایسے مریض جن کی عمر کم ہو یا صحت معہ ہوں جن کے جسم میں خون کی افزائش بہت جلد اور کثرت کے ساتھ ہوتی ہے اگر ان کو خون کی جگہ ایک سیال دوا چڑھا دی جائے اور کیس نظر تک ترین قسم کا نہ ہو تو یہ دوا خون کی ضرورت کو پوری کر دیتی ہے۔ ایسے حالات میں خون کے استعمال کی اجازت نہیں ہوگی۔ ان شرائط اور قیود کی تائید مذکورہ بالا نشانی کے دونوں جزئیات سے ہوتی ہے اور انھیں جزئیات سے اس کا بھی پتہ چلتا ہے کہ حاجت بھی اس باب میں مؤثر ہے، کیوں کہ آشوب چشم کا علاج ضرورت کے دائرہ میں نہیں، یوں ہی بحور للعلیل محفوظ ہے یہاں اتنا ضرور ہے کہ اس کا کوئی متبادل موجود نہ ہو اور متبادل کا موجود نہ ہونا دونوں صورتوں میں ہوتا ہے، حاجت میں بھی اور ضرورت میں بھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

الجواب (۳) انسانی اعضاء اور انسانی خون کے [illegible] سوال کے جواب میں تفصیلاً ذکر ہو چکا اور اسی ذیل میں اس بات کا تذکرہ بھی آ چکا کہ اعضاء کے استعمال کی اجازت کیوں نہیں اور انسانی خون کے استعمال کی اجازت کیوں ہونی چاہیے؟ اس لیے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا فقیر کے خیال میں صحیح نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

الجواب (۴) [illegible] انسانی خون کے استعمال کو [illegible] کے ایسا منافی نہیں کہ اس کی بنا پر اس کا جواز [illegible] یہ مثلہ ہے، مثلہ کی جان کو قریب بہ ہلاکت کرنا اور نہ ہی کچھ اور ..... رہ گیا انتقال کا معاملہ تو قرید و فروخت کی راہیں بند رہنے کی وجہ سے اسے بھی یہاں راہ پانے کی گنجائش نہیں۔ اب یہ صرف باہمی تعاون کا معاملہ رہ جاتا ہے اور حرمت تحریری کا غلط ضرورت و حاجت کے داعیہ کے قوی نظر ثر کا یہاں غیر معتبر ہے۔ اسی لیے دوا سے علاج رہا ہے اور حرمت انتفاع کے خیال سے بالکل کسی جان کو ہلاکت سے بچانے کا خیال رکھنا ہے۔ المغنی لابن قدامہ میں ہے:

"وسبب الإباحة الحاجة إلى حفظ النفس عن الهلاك لتكون هذه المصلحة أعظم من مصلحة اجتناب النجاسات وتصيانه عن تناول المستخبثات". (ص ۵۹۶، ج ۸) واللہ تعالیٰ اعلم

الجواب (۵) فتاویٰ ابراہیم کے مشروط جواز میں طبیب مسلم عادل حاذق کے قیدیں احترازی ہیں، سیدنا امام احمد رضا قادری قدس سرہ فرماتے ہیں: اگر وہ چیز جائز ہے کہ دوا کے لیے استعمال کرنا جائز بھی ہو تو وہاں کہ اس کے سوا دوا نہ ملے

اور یہ امر طبیب حاذق مسلمان غیر فاسق کے اخبار سے معلوم ہو اور یہاں دونوں امر متحقق نہیں۔ (فتاوی رضویہ کتاب الحظر والاباحۃ نصف اول ص ۱۱۳، ج ۹)

لیکن ان قیدوں کے تحقق میں تعمیم ہوگی کہ یہ طبیب موجود ہوں یا نہ ہوں اور نہ کا خلاف حقیقت کے متعسر الحصول ہونے کے وقت ہوگا۔ لہذا اس تعمیم کی روشنی میں دونوں صورتوں میں ان قیدوں پر دائر ہونے والا حکم نافذ رہے گا۔ ہاں اجہاں یہ قیدیں بالکل متحقق ہوں نہ نہ پائے جائیں ہوں نہ نہ پائے جائیں تو وہاں پر یہ جواز نافذ نہ ہوگا۔

اس تعمیم کا سبب یہ ہے کہ اسلام کی قید محض اسلام اور دین کے پیش نظر تو ہو نہیں سکتی کہ مطلق علاج تو بیع و شرا جیسے معاملات سے ہے تو اسلام کی قید کا کیا معنی؟ اسی وجہ سے حضرت قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں:

"رہا کافر طبیب سے علاج کرانا تو اگر ظنی یا ظاہر مظنون حالت ہو جس میں اس کی بد خواہی نہ چل سکے وہ تو لاباس بکم حدا لا ہے بالکل مسلمان کا حکم ہے اور دیانتی معاملات بیع و شرا وغیرہا کی مثل ہے"۔ (فتاوی رضویہ نصف آخر ج ۹، ص ۲۹۰)

لیکن چوں کہ یہ علاج دائمی اور اہم نوعیت کا ہے جس کی اہمیت کے پیش نظر ایک حرام چیز سے علاج کا جواز مشروط ہوا ہے اس لیے یہاں پر اسلام کی قید نکال دی تو اس کی قید کا مقصد دین اور اسلام کے ظاہری مفہوم کے علاوہ کچھ اور ہوگا اور وہی مقصد اہم نظر کا مطمح نظر ہوگا۔ لہذا ان قیود کے مقاصد کی جانچ ضروری ہے تاکہ ان کے معیار پر اس کے حکم جواز کو پیش کر کے اس کے نفاذ کے مقامات معلوم کیے جا سکیں۔ فقیر کی نگاہ میں ان قیود کے مقاصد یہ ہیں:

اسلام کی قید طبیب کی ہم دردی پر اعتماد کے پیش نظر ہے، کیوں کہ کفار اسلام دشمنی میں مسلمانوں کے واسطے ضرر رساں ثابت ہوتے ہیں خصوصاً ایسے امراض میں جہاں مریض کی جان کو خطرہ درپیش ہو۔ سیدنا اعلیٰ حضرت قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں:

امام محمد عبدری ابن الحاج کی قدس سرہ نقل میں فرماتے ہیں: والسلامۃ فی القطع و الصنع عاد ذلک بعض الناس فی ھذا الزمان من معالجۃ الطبیب والکحال الکافرین الذین لا یرجی منھما نصح ولا خیر، بل یقطع بغشھما وایذائھما لمن یعالجانہ [illegible] علمہ"۔ (فتاوی رضویہ ص ۲۹۰، ج ۹)

طبیب کی عدالت اور عدالت کی قید میں طبیب کی تشخیص کی صحت اور مہارت اور احساس ذمہ داری پر اعتماد کے لیے ہیں، تاکہ اس کی روشنی میں یہ تعین ہو سکے کہ یہاں واقعتاً اس علاج کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں اور مریض کو ضرر رسانی یا لاپرواہی کا اندیشہ نہ ہو۔

الغرض کی دونوں قیدیں گذشتہ صدیوں میں مسلمان اطبا کا لازمہ تھیں کیوں کہ اکثر اطبا باعمل عالم دین ہوا کرتے تھے اور اپنے اس فن میں طاق۔ اسی لیے بعض کتابوں میں تداوی بالحرام کے جواز کے لیے صرف مسلم طبیب کی شرط ذکر کی گئی، لیکن یہاں بھی عدالت و عدالت کی قیدیں لازمی طور سے حالات زمانہ کے پیش نظر ملحوظ تھیں۔ چناں چہ تبیین الحقائق اور عالمگیری میں ہے:

"یجوز للعلیل شرب الدم والبول وأکل العذرۃ للتداوی إذا أخبره طبیب مسلم أن شفاءه فیه ولم یجد

WWW.NAFSEISLAM.COM

من المباح ما یفوم مقامه". (عالمگیری ص ۱۴۶، ج ۴ / تبیین المحقائق ص ۳۳، ج ۶)

اب تک یہ قیدیں اپنی صریح حقیقت اور ان کے مفادات کے ساتھ حاصل رہیں اب تک تو خیر کوئی بات ہی نہیں تھی کیوں کہ ان حالات میں تو بہر حال ان قیدوں کا لحاظ حقیقی طور سے ضروری ہوگا، لیکن اب اس زمانہ میں مسلم حاذق اور عادل اطباء ملتے ہیں، تو اگر اب بھی ان قیدوں کی حقیقت لازم رکھی جائے تو حرج بین لازم آئے گا۔ اس لیے اگر ان قیدوں کے مفادات دوسری راہوں سے حاصل ہو جاتے ہیں تو حکماً ان قیدوں کو وہاں تسلیم کر کے حکم جواز کو نافذ رکھا جائے گا۔

مشاہدات، تجربات اور جدید آلات تشخیص کے ذریعہ ان کے متعاصد و فوائد کا حصول ہوتا ہے، اس لیے انہیں بنیاد بنا کر حکم جواز کا تحقق ہونا چاہیے۔

اسی تعمیم دوسرے باب کے مسائل میں بھی اطباء کرام سے مشورہ کی شرط ہے۔ مثلاً شہادت میں عدالت کا مسئلہ کہ فسق کے شیوع کی حالت میں بعض مسائل میں اگر قاضی کو متابع غیر عادل کے سچے ہونے پر اطمینان ہو جائے اور عادل گواہوں کا وجود بہت مشکل ہو تو قاضی کو اس کی گواہی قبول کرنے کا اختیار ہے کیوں کہ عدالت کی شرط کی عدالت کا مدار اس اظہار کی صورت میں حاصل ہے۔ کما ذکرہ الإمام أحمد رضا القادری فی فتاواہ۔

واضح ہو کہ اس سے پہلے فقیر نے ان قیدوں کو قید احترازی لکھا تھا، لیکن غور کرنے کے بعد مذکورہ بالا صورت سامنے آئی اور اس مفہوم کی تعبیر بدل گئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

○○○○○

تلخیص مقالہ از: مولانا محمد ابوالحسن قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ مبارک پور

الجواب جزء بالفعل اور جزء بالقوہ فقہاء نے انسان کے جزء مائع اور جزء غیر مائع کے درمیان فرق ہے، جزء مائع کو بوقت ضرورت دوا وغیرہ طریق علاج سے استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ عورت کا دودھ جزء مائع انسان ہے اور جزء انسان سے انتفاع کی حرمت پر بے شمار نصوص شرعیہ وارد ہیں:

- ہدایہ میں ہے: [illegible]
- ہندیہ میں [illegible] (ج ۵ ص ۳۵۹)

مگر اس کے باوجود بوقت ضرورت مطلقہ دوا کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے۔ چنانچہ فتاویٰ ہندیہ ج ۵ ص ۳۵۹ میں ہے:

"ولا بأس بأن یستعط المرجل بلبن المرأة و یشربه للتداوی".

- نیز اسی میں ہے: ولا یجوز للمرضعة دفع لبنها للتداوی إن أضر بالصبي کذا في القنیة.
- فتح القدیر میں عورت کے دودھ کے استعمال کے تعلق سے ہے لأنه جزء الآدمي، فلا یجوز الانتفاع به للضرورة۔ (ج ۳، ص ۳۲۰)

تنویر الابصار مع درمختار میں ہے وثبت التحریم بعد العظام علی المذهب و لم یبح الإرضاع بعد ذلك لأنه جزء الآدمي والانتفاع بغیر ضرورة حرام علی الصحیح۔ (ص ۴۳۸، ج ۲)

آخر الذکر عبارتوں سے واضح ہے کہ اگر بچہ کو ضرر نہ پہنچے تو دودھ پلانے والی عورت اپنا دودھ دوا کے لیے دے سکتی

WWW.NAFSEISLAM.COM

ہے۔ یوں ہی ضرورت کے وقت عورت کے دودھ سے انتفاع جائز ہے۔

بحر الرائق میں ہے: الحاوي بلبن البنت للرمد فولان، قيل بالمنع و قيل بالجواز إن علم فيه الشفاء كما في الفتح هنا. وقال في موضع آخر: إن أهل الطب يثنون عقا لبن البنت للعين. وهي من أفراد مسألة الانتفاع بالمحرم للتداوي كالخمر واختار في النهاية والعناية الجواز إذا علم فيه الشفاء ولم يجد دواء غيره. (ج ۸ ص ۱۲۹)

ایسے ہی انسانی خون سے اس کی کراہت کے باعث انتفاع اور اس کو دوا میں استعمال کرنا، ہم نگر جب کسی کی آنکھ پھوٹ جائے اور خون نہ بند ہو، ہلاکت کا خطرہ ہو تو خون بند کرنے کی غرض سے بطور دوا استعمال کرتے ہوئے اس خون سے آیات قرآنیہ یا سورۂ اخلاص وغیرہ لکھنا جائز ہے۔ بحر الرائق میں ہے:

"وبعض ما في المحيط يدل عليه، وهو سيلان الدم من أنف إنسان ولا ينقطع حتى يخشى عليه الموت وقد علم أنه لو كتب فاتحة الكتاب أو الإخلاص بذلك الدم على جبهته ينقطع فلا رخص له فيه و قيل: يرخص كما رخص في شرب الخمر للعطشان و أكل الميتة في المخمصة وهو المنوي". (ج ۱ ص ۱۹۴)

فتاوی ظہیریہ میں ہے: والذي يرعف فلا يرقأ دمه فأراد أن يكتب بدمه على جبهته شيئا من القرآن قال أبو بكر الإسكاف يجوز. (ج ۴ ص ۱۱۲)

اسی میں ہے: يجوز للعطشان شرب الدم والبول و أكل الميتة للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه.

ان جزئیات سے مذکور کہ انسان کے جزء مائع (دودھ اور خون) سے بوقت ضرورت انتفاع جائز ہے اور ضرورت ان میں مؤثر ہے۔ اور جزء مائع کے علاوہ اجزاء (ہڈی، گوشت وغیرہ) کسی سے بھی انتفاع کے جواز پر کوئی جزئیہ نظر نہیں آتا، بلکہ انتفاع کی حرمت پر فقہاء نے جزئیات صریحہ ذکر فرمائے ہیں۔ چنانچہ [illegible] الکبیر میں ہے:

"والآدمي محترم بعد موته على ما كان عليه في حياته فكذا لا يجوز التداوي بشيء من الآدمي الحي إكراما وكذلك [illegible]

فتاوی ہندیہ میں ہے: [illegible] والإنسان، لأنه يحرم الانتفاع به. (ج ۵ ص ۳۵۱)

فتاوی ہندیہ میں ہے: ووصل الشعر بشعر الآدمي حرام سواء كان شعرها أو شعر غيرها كذا في الاختيار شرح المختار. (ج ۴ ص ۱۱۳)

رد المحتار میں ہے: وإن قال له آخر: اقطع يدي وكلها لا يحل، لأن لحم الإنسان لا يباح في الاضطرار لكرامته. (ج ۵ ص ۲۳۸)

گویا جزء مائع میں ضرورت کا اعتبار ولا ہوتا ہے اور جزء غیر مائع میں ضرورت کا اعتبار نہیں ہوتا، بلکہ ضرورت کے دائرے سے باہر ہوتا ہے۔

تنبیہ ۲ انسانی خون کے استعمال میں عادت شرعی بھی مؤثر ہے، اس کی تائید کتب فقہ کے درج ذیل

مشہور و معروف جزئیہ سے ہوتی ہے۔ غمز العیون والبصائر شرح الاشباہ والنظائر ص ۱۰۸ میں ہے:

"قال الشمر ناشي في شرح الجامع الصغير نقلاً عن التهذيب: يجوز للعليل شرب الدم والبول إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه وليس يعلم من المباح ما يقوم مقامه".

ظاہر ہے کہ جب کسی مسلم طبیب نے بتایا کہ مریض کے لیے خون میں شفا ہے اور اس کے قائم مقام کوئی اور چیز نہیں تو ایسے وقت میں مریض کو خون پینے کی اجازت ہے اور یہ ضرورت و حاجت دونوں کو عام ہے۔ اس لیے کہ ضرورت اس وقت ہوتی جب وہ اس حالت کو پہنچ جاتا کہ خون نہ پینے سے ہلاکت یا قریب ہلاکت ہو جاتا ہے جب کہ یہ جزئیہ اسے اور اس کے علاوہ کو بھی شامل ہے۔

الجواب ۲ انسانی دودھ کا جانوری گوشت جیسے دودھ کے دیگر مائع کا استعمال بوقت اضطرار بھی ناجائز ہے۔ ردالمحتار ص ۴۳۸، ج ۵ میں ہے: "إن ما في ذا آخر القطع يضر و كذا لا يحل لأن لحم الإنسان لا يباح في الاضطرار لكرامته. مگر اس سے ماقبل دودھ اور خون کے استعمال میں ضرورت کا اظہار ہے، چناں چہ مرد کو عورت کا دودھ بطور دوا ناک میں ڈالنے اور پینے کی اجازت ہے۔ ولا بأس بأن يستعط الرجل بلبن المرأة و يشربه للدواء. (ھندیہ ص ۴۵۶، ج ۵)

ردالمحتار میں دوا کے طور پر دودھ کے استعمال کے تحقق سے ہے لا يحل التداوي به في العين الرمد و فيه قولان، قيل بالمنع و قيل بالجواز إذا علم فيه الشفاء كما في القبح هنا. (ص ۱۲۶، ج ۶)

حاشیہ علی الہدایہ میں ہے في التهذيب يجوز للعليل شرب البول والدم والميتة للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه وليس يعلم من المباح ما يقوم مقامه. (ص ۱۷۶، ج ۴)

لہٰذا ضرورت و حاجت کے تحقق سے انسانی خون کے استعمال کی اجازت دی جا سکتی ہے۔

الجواب ۳ بوقت ضرورت و حاجت استعمال خون پینے، حقنہ اور ناک میں ڈالنے کی تعلیم سے حاصل نہیں، ورنہ دوا کے طور پر مرد کو عورت کا دودھ پینا اور ناک میں ڈالنا درست نہ ہوتا اور نہ اسے آشوب زدہ آنکھ میں لگانا جائز ہوتا کہ جس طرح خون جزء انسانی ہے، اسی طرح دودھ بھی جزء انسانی ہے۔

الجواب ۴ [illegible] کے علاج و معالجہ معاملات سے ہے اور معاملات میں عدالت دو وجہوں سے شرط نہیں۔

(۱) عدالت کی شرط موجب حرج ہے۔ شامی ج ۵، ص ۴۴۳ میں "الكفر و وضوءها" کے ذیل میں ہے:

"فاشتراط العدالة فيها يؤدي إلى الحرج و قل ما يجد الإنسان المستجمع لشرائط العدالة ليعامله أو يستخبره أو يبعثه إلى وكلائه".

مجمع الانہر میں ہے قال صاحب المنح: ويقبل قول الفاسق والكافر في المعاملات لأنها يكثر وجودها فيما بين أجناس الناس فلو شرطنا شرطنا (الذي) أدى إلى الحرج فقبل قوله مطلقاً دفعاً للحرج. (ج ۲، ص ۶۰۹)

(۲) عدالت کی شرط صرف دیانت میں ہوتی ہے۔ حنفی فقہاء میں ہے شرط العدل في الديانات. (ج ۲، ص ۶۵۹)

تنویر الابصار میں ہے: شرط العدالة في الديانات هي التي عن العمد و الرب كالتحرز عن نجاسة الماء. (ج ۱۰، ص ۲۴۳)

اور اسلام بھی شرط نہیں اس لیے کہ معاملات میں کافر کی بھی خبر معتبر ہے تو اگر اسلام درجہ شرط وضرورت میں ہوتا تو کافر کا قول ہرگز معتبر نہ ہوتا۔

درمختار میں ہے: ويقبل قول الفاسق والكافر والعبد في المعاملات لكثرة وقوعها. (ج ۱۰، ص ۲۴۳)

ملتقی الابحر میں ہے: ويقبل في المعاملات قول الفرد ولو انثى او عبدا او فاسقا او كافرا. (۲، ص ۶۰۹)

لہذا معلوم ہوا کہ اسلام وعدالت کی قید محض اس لیے لگائی گئی کہ طبیب سے قلب کو اطمینان ووثوق ہو جائے، گویا تداوی بالحرام کے باب میں شے حرام کے استعمال میں حصول شفا کا علم و یقینی یا ظنی غالب ہونا اصل ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر مریض کو علم ویقین سے معلوم ہے یا اسے غلبہ ظن ہے کہ فلاں حرام شے کے استعمال سے شفا جائے گی تو اسے اس حرام شے کے استعمال کرنے کی اجازت ہے۔ چنانچہ تفسیر قرطبی اور حاشیہ ترمذی میں ہے:

فقال ان المريض لو علم بالتجربة الشفاء ثم لم يداو به فهو عاص مثل الجائع الذي عنده طعام ولو كان الشفاء مظنونا فهو في حد الجواز ولو كان موهوما فهو ذلك الدواء الحسن وهو توكل". (ج ۲، ص ۲۴)

آپ یہ مسئلہ روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ طبیب مسلم عادل کی قید محض اطمینان ووثوق کے لیے ہے اور کافر طبیبوں سے موہوم الاثر ہونے کے لیے ہے، دور حاضر میں تجربہ سے اعتماد حاصل ہو سکتا ہے لہذا طبیب مسلم عادل کے فقدان سے تداوی بالحرام کی کوئی [illegible]

WWW.NAFSEISLAM.COM

تنقیحی مقالات و آرا - بار دوم

تنقیحی مقالہ ۱۰ از: تاج الشریعہ حضرت علامہ مولانا مفتی محمد اختر رضا خاں ازہری دام ظلہ العالی، بریلی شریف

خون حرام قطعی ہے۔ قرآن مجید میں متعدد مقامات پر اس کی حرمت صراحۃً وارد ہوئی ہے اور عین کی طرف حرمت کی اضافت اس امر کا فائدہ دیتی ہے کہ اس میں تصرف ہر طرح حرام ہے اور اس کے استعمال کی تمام وجوہ ممنوع ہیں۔ تفسیر بیضاوی میں زیر آیت کریمہ فرمایا:

"(إنما حرم عليكم الميتة) أكلها والانتفاع بها في غير ذكاة، والحقت بها ما أبين من حي والسمك والجراد فهما الطاهر منها أو الكل عفي عنه والحرمة المضافة إلى العين تفيد عرفاً حرمة التصرف فيها مطلقاً إلا ما خصه الدليل كالتصرف في المبيع لا حرم".

تفسیر احمدی میں حضرت ملا احمد جیون حنفی علیہ الرحمہ نے بیضاوی سے استناداً اسی طرح نقل کیا اور اسے مقرر رکھا الحرمة المضافة إلى العين تفيد عرفاً حرمة التصرف فيها مطلقاً إلا ما خصه الدليل كالتصرف في المبيع.

نیز سید ابو بکر حصنی دائی علیہ الرحمہ احکام القرآن میں فرماتے ہیں: الميتة في الشرع اسم للحيوان الميت غير المذكى، وقد يكون ميتة بأن يموت حتف أنفه من غير سبب الآدمي فيه، وقد يكون ميتة بسبب فعل الآدمي، إذا لم يكن فعله فيه على وجه الذكاة المبيحة إلى أن قال وكان ذلك دليلاً على تأكيد حكم التحريم، فإنه يتناول سائر وجوه المنافع ولذلك قال أصحابنا: لا يجوز الانتفاع بالميتة على وجه ولا تطعمها الكلاب والجوارح لأن ذلك ضرب من الانتفاع بها وقد حرم الله الميتة تحريماً مطلقاً بعيها ما كذا به حكم الحرم [illegible] بها دليل يجب التسليم له قلت: ويستحب هذا الذي ذكر في السنة على العموم المنوح بالأولى لعموم القاعدة السابقة في البيضاوي و غيره وهذا ظاهر جداً.

(۲) یہاں سے [illegible] نہیں، اس لیے کہ نص قطعی بلکہ نصوص قطعیہ اس [illegible] ہے کہ خون سے کسی طرح انتفاع کی حرمت نصوص کا وہ مفہوم قطعی ہے جو اول قرآن کے زمانے میں عرف عام سے مفہوم ہوا اور یہ ثابت ہے کہ استعمال خون ہر وجہ حرام ہونے پر سبھی سے اجماع بھی چلا آرہا ہے۔

(۳) یہی وجہ ہے کہ خون اعلیٰ درجہ کی نجاست غلیظہ ہے کہ اس کے بارے میں نصوص متفق ہیں اور اس وجہ سے خون کے کم و بیش نجاست کا مصداق ہے اور اس پر اتفاق علما بھی ہے لہٰذا صاحبین کے نزدیک بھی یہ نجاست غلیظہ ہوا اس لیے کہ صاحبین کے نزدیک نجاست غلیظہ وہ ہے جس کے نجس ہونے پر اتفاق علما ہو اور اس میں عموم بلوی نہ ہو اور امام اعظم تو اتفاق اور عدم معارض نص دیگر کا اعتبار فرماتے ہیں۔ فتاوی عالمگیری الفتاوی الہندیہ میں ہے:

"الإمام أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه قال ما توافقت على نجاسته الأدلة فمغلظ، وما اختلف فيه

العلماء و كان فيه بلوى أم لا، و إلا فهو محقف، و قالا: ما اكل العلماء على نجاسته ولم يكن فيه بلوى فمحقط و إلا فمحقف".

خون کے نجاست غلیظہ ہونے کی تصریح تمام کتب فقہ میں موجود ہے مثلاً تعلیل سرد المحارات و یکتفی فی المقام بما صرح به الخازن حیث قال: اتفق العلماء علی أن الدم حرام، لا یؤکل ولا ینتفع به و أنت خبیر بالقدر المتفق علیه بین الإمام أبی حنیفة وغیره من الأئمة وما هو المراد من الدم عندنا.

اس کے بعد بھی خون سے انتفاع کی حرمت مطلقاً ثابت ہے تو یہ نہیں کہ محض اس بنا پر کہا جائے کہ حرام ہوا اور باقی وجوہ انتفاع کی حرمت نفی ہو۔

(۴) اور جب یہ قاعدہ (کہ اصول کو دیکھا جاتا ہے فروع کو نہیں) حرمت کا مفہوم عرفی تمام وجوہ تصرف سے منع کل ہے تو کسی جگہ میں خون سے انتفاع کی اباحت قرآن کا مدلول اور اس کی نفی نفس فعل ہے، تو نص کے ہوتے نہ قیاس کی حاجت نہ قیاس درست۔ قطع نظر اس کے کہ قیاس ہم جنسوں کا ہوتا ہے نہ کہ اجناس کا۔

(۵) علاوہ ازیں یہ شبہہ نہیں کہ بسا اوقات حکم مذکور پر منحصر نہیں رہتا، بلکہ نظر بمقصود مذکور کے نواح کو بھی شامل ہوتا ہے اور یہی حکم عام مدلول کلام حکیم ہوتا ہے اور قطعیت میں منصوص یا مثل منصوص قرار پاتا ہے۔ اسی جگہ "مسئلہ خنزیر" کو دیکھیے کہ قرآن میں صاف "لحم الخنزیر" فرمایا مگر امت نے اسے صرف گوشت پر منحصر نہ جانا، بلکہ اس سے حرمت عین اثر سمجھی اسی لیے رضاعی میں فرمایا "إنما حصر اللحم بالذكر، لأنه معظم ما يؤكل من الحيوان و سائر أجزائه كالتابع له.

خازن میں ہے "أجمعت الأمة على أن الخنزير بجميع أجزائه محرم و إنما ذكر الله تعالى لحمه، لأن معظم الانتفاع متعلق به.

احکام قرآن میں ہے "والأمة مجتمعة على أن الخنزير محرم جميعه من شعره واللحم و إن كان منصوصاً بالذكر، فهو لسائر جميع أجزائه و إنما خص اللحم بالذكر، لأن أعظم منفعته، و ما يبغي منه كما نص على تحريم أكل الصيد على المحرم و المراد حظر جميع أجزائه في الصيد، و خص القتل بالذكر، لأنه أعظم ما يقصد [illegible] إلى ذكر الله وذروا البيع" فخص البيع بالنهي، لأنه كان أعظم ما يشغلون من منافعهم والسعي جميع الأمور الشاغلة عن الصلاة، و إنما خص على البيع تأكيداً للنهي عن الاشتغال في الصلاة، كذلك خص لحم الخنزير بالنهي تأكيداً بحكم تحريمه و حظراً لسائر أجزائه، فدل على أن المراد بذلك جميع أجزائه.

تو دم کے بارے میں اگر اکل و شرب پر نص بھی ہوتی اس سے وہی مراد لی جائے گی جو اس کے نظائر میں بتائی گئی۔

(۶) اس جگہ اللہ تعالیٰ نے "رخصت" کا مدار اضطرار پر رکھا ہے، چنانچہ ارشاد ہوا "فمن اضطر غير باغ"، لہٰذا ضرورت پر ہی بنا سے کار ہوگی کہ اضطرار بے ضرورت نہیں ہوتا۔

(۷) اس جملہ متصلہ سے صرف نظر کر کے "ما جعل عليكم في الدين من حرج" سے استدلال عجب ہے اور حرج کو اس خصوص میں تو بے ضرورت پر رکھنا عین صواب ہے اور توسیع دین الاذن کا مقتضی ہے۔

(۸) ضرورت کے تحقق کا اطمینان کر لینے کے بعد یہ دیکھنا ضروری ہے کہ شرع مطہر کا کوئی دوسرا قاعدہ اس کے معارض تو نہیں اور دماء و فروج و اطعمہ میں اصل حرمت ہے کما صرح بہ سیدی الجد فی فتاواہ۔

(۹) انسانی خون کی حرمت کی علت سب سے جداگانہ ہے اور وہ "تکریم" ہے اب یہ دیکھنا ضروری ہے کہ تکریم انسان کیا تقاضائے ضرورت قائل سقوط ہے؟

تنقیحی مقالہ ۲ از: محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے بدن میں پہنچانا بوجہ ضرورت اگر جائز ہے اور یہ بوجہ علاج ہی۔ جس کی طرف حرمت کی اضافت قبیح وجود تصرف کا فائدہ دیتی ہے تو اس سے صرف ان وجوہ کی نفی ہوتی ہے جن کا ذکر نص قطعی میں ہے اور ان کا ذکر [illegible] ان کی حرمت قطعی نہیں۔ نفی ہوتی ہے اس کے کوئی دوسری دلیل قطعی حرمت قطعی پر قائم ہو جیسا کہ [illegible]

آیت کریمہ "انما الخمر ..... فاجتنبوہ" میں خمر کی طرف "اجتناب" یعنی وجود حرمت کی اضافت ہے۔

ہدایہ میں ہے [illegible] (ص ۴۹۲ ج ۱)

نیز اسی میں ہے قد جاءت السنۃ المتواترۃ ان النبی علیہ السلام حرم الخمر، وعلیہ انعقد الاجماع الخ (ص ۴۹۳، ج ۴، کتاب الاشربۃ)

لیکن حرام قطعی اس کے وجود تصرف میں محل شرب ہے اور دوسری وجوہ مثل استعمال و ادہان و اطعیل وغیرہ حرام قطعی نہیں کہ ان سے اجتناب کا [illegible]

آیت کریمہ "انما حرم علیکم المیتۃ والدم ..... الخ" میں دم کی طرف حرمت کی اضافت ہے۔ لیکن مراد مطلق دم نہیں، بلکہ دم مسفوح ہے جو کہ حرمت قبیح وجود تصرف سے ہے لیکن حقوق صرف "طعم" ہے۔ ان دونوں باتوں کا ذکر سورۂ انعام کی آیت کریمہ [illegible] ان یکون میتۃ او دما مسفوحا الخ" میں ہے۔

طعم کا لفظ قرآن عظیم میں شرب کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے، حضرت طالوت کے واقعہ میں یہ آیت ہے فمن شرب منہ فلیس منی ومن لم یطعمہ فانہ منی، اسی حضرت علیہ الرحمہ نے یہاں طعم کا معنی چنا کیا ہے۔ (او اخر سورۂ بقرہ)

لہذا طعم دم حرام قطعی ہوا اور باقی وجوہ تصرف حرام ظنی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

تحقیق حق اس بحث نفیس کی تحقیق یہ ہے کہ کتاب و سنت میں جب کسی شے کی طرف تحلیل یا تحریم کی نسبت کی جاتی ہے تو وہاں فی الواقع اس فعل کی تحلیل یا تحریم مراد ہوتی ہے جو اس شے سے مقصود ہو، مثلاً آیت کریمہ "احلت لکم بہیمۃ الانعام" سے مقصود "اکل" ہے یہ مراد نہیں کہ اس سے انتفاع کی تمام صورتیں حلال کر دی گئیں۔

یوں ہی آیت کریمہ "حرمت علیکم المیتۃ والدم" میں جس جہت و عین دم کی طرف حرمت کی نسبت ہے تو

WWW.NAFSEISLAM.COM

یہاں حرمت سے مراد "حرمت اکل و شرب" ہے کہ میتہ سے مقصود "اکل" اور دم سے مقصود "شرب" ہے، اسی پر جمیع اہل اصل کا اتفاق ہے، بلکہ علامہ عبدالقاہر بغدادی کی صراحت کے مطابق اجماع سلف ہے۔ مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت میں ہے:

"مسألة: لا إجمال في التحريم المضاف إلى العين نحو: "حرمت عليكم أمهاتكم" و "حرمت الخمر" ونحوهما. و في الكشف: و التحليل المضاف إليه نحو: "أحلت لكم بهيمة الأنعام" خلافاً لأبي عبد الله البصري من المعتزلة".

لنا إفادة الاستقراء إرادة منع الفعل المقصود منها أي من الأعيان فعين المراد فلا إجمال حتى فهم في "حرم الخمر" و الخمر و "حرم الأم" الوطء و "حرم الخمر" الشرب في الثاني و المس في الثالث و الوطء أو النكاح في الرابع ..... والأولى أن يقال المعلوم أن نفس إضافة التحريم إلى العين لا توجب الإجمال لتعرف الشائع في إفهم المنع عن الفعل المقصود، ولا ينافي عروض الإجمال بعارض آخر كاعتاد المخاصة و عدم القرينة على بعض معين فتأمل ..... واستدل عبد القاهر البغدادي بانعقاد الإجماع قبل ظهور هذه الطائفة القائلة بالإجمال، فإن السلف بأجمعهم كانوا يستدلون بهذه الآيات على التحريم، يكفرون مؤولها و يقولون: يكفر بإنكار ظواهر هذه الآيات القطعية فالإجمال بمراحل.

ثم إن أهل الحق بعد اتفاقهم على نفي الإجمال أي المقصود تحريم الفعل المقصود اختلفوا، فذهب الشافعية و بعض أصحابنا إلى أن مجازاً في العين المضاف إليه أو إضافة التحريم أو إضماراً.

وذهب أصحابنا ..... و لا مجاز و لا إضمار أصلاً، قال الإمام فخر الإسلام: ومن الناس من ظن أن التحريم المضاف إلى الأعيان مثل المحارم و الميتة ..... لما هو من صفات الفعل فيصير وصف العين بالحرمة مجازاً، وهذا غلط عظيم، لأن التحريم إذا أضيف إلى العين كان ذلك أمارة لزومه و تحققه، فكيف يكون .....

تحريم بالأمر ..... بإجازة المالك من)

والنوع الثاني أن يخرج المحل في الشرع من أن يكون قابلاً لذلك الفعل (كنكاح الأم) لا يجوز بإذنها أيضاً فيعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون مسخاً فيصير الفعل تابعاً من هذا الوجه فيقام المحل مقامه لذا. وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل لتوكيد النفي.

فإذا أن يجعل مجازاً ليصير مشروعاً بأصله فغلط فاحش، والله أعلم انتهى كلامه الشريف اهـ".

(مسلم الثبوت و فواتح الرحموت ص ۲۴، ج ۲)

ان عبارات کا ماحصل یہ ہے کہ آیت کریمہ "حرمت علیکم امہاتکم" اور ان کے امثال جن میں عین شے کی طرف حرمت کی اضافت کی گئی ہے، ان میں تحریم سے مراد اس فعل خاص کی تحریم ہے جو شے سے عرفاً مقصود ہوتی ہے، اس پر اہل اصل کا اتفاق ہے، بلکہ قدریہ کے بعض اجمال سے پہلے تمام سلف کا اسی پر اجماع تھا۔

اختلاف اہل حق کے درمیان اس بارے میں ہے کہ عین شے کی طرح حرمت کی نسبت حقیقت ہے یا مجاز، ائمہ ثلاثہ اسے مجاز بتاتے ہیں اور ائمہ حنفیہ حقیقت۔ اور امام فخر الاسلام کی تحقیق دقیق سے عیاں ہے کہ اس کا حقیقت ہونا ہی حق ہے۔ امام فخر الاسلام کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ حرمت کی دو قسمیں ہیں:

ایک وہ حرمت جس کا تعلق فعل سے ہو اور محل فعل میں فعل کی گنجائش پائی ہو، جیسے اکل مال غیر کہ حرام ہے لیکن مالک کی اجازت سے اس میں اکل کی گنجائش پائی ہے۔

دوسری وہ حرمت جس میں محل فعل شرعاً فعل کا محل ہونے سے خارج ہو جائے اور اس میں فعل کی گنجائش باقی ہی نہ رہے، جیسے نکاح محارم کہ حرام ہے اور کسی طرح بھی محارم میں نکاح کی گنجائش پائی نہیں ہے، حتیٰ کہ ان کی اجازت سے بھی ان کے ساتھ نکاح حلال نہ ہوگا۔ یہاں بھی محل کی طرف نسبت ہو سکتی تھی، لیکن اس کی بجائے محل کی طرف نسبت اس لیے کی جاتی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ محل قابل فعل نہیں ہے۔ نیز اس سے فعل کی بھی نفی ہو جاتی ہے۔ (ختم)

اقول وباللہ التوفیق واللہ تعالیٰ اعلم: حرمت کی نوع دوم میں محل فعل سے قابل فعل نہیں رہ جاتا، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس سے انتفاع مطلقاً ممنوع ہے، ہاں اگر فعل کی ممانعت عرفاً مقصود ہے، مگر اس پر انتفاع ہو تو اس کی حرمت قطعی ہوگی، جیسے نکاح محارم، اکل میتہ و شرب دم کی ممانعت۔ ایسا نہیں کہ عرف قطعی ہے، بلکہ عرفاً جس مطعوم پر انتفاع حرمت واقع ہو وہ انتفاع قطعی ہے۔ اور اگر فعل عرفاً مقصود نہیں ہے اس کی ممانعت قطعی نہ ہوگی، یوں ہی جس فعل مقصود کی ممانعت پر انتفاع نہ ہو، اس کی ممانعت بھی قطعی نہ ہوگی، مثلاً ارشاد باری ولیطوفوا بالبیت العتیق وتحرم علیہم الخمر میں بیت عتیق کی طرف حرمت کی اضافت ہے مگر طہارت کے اعلیٰ درجہ مقصودیہ وہ نجاست کے کل و شرب کی ممانعت پر انتفاع قائم ہے ساتھ ہی ان کی حرمت منصوص بھی ہے، لہٰذا ان کی حرمت قطعی ہے اور اس کے کثیر [illegible] نجاستیں [illegible] ان کے اکل کی ممانعت پر انتفاع نہیں ہے لہٰذا ان کی حرمت [illegible] (فتاویٰ رضویہ جلد ۸، ص ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۶) میں حلال جانوروں کے [illegible] فرمائے ہیں جن میں سے [illegible] مکروہ قرار دیا ہے اس کے شروع کا ایک اقتباس ملاحظہ فرمائیے رقم طراز ہیں:

اخرج الطبرانی والبیہقی عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ [illegible] الدماء والمیتۃ والدم والذکر والانثیین والغدۃ والمثانۃ۔ حاشیہ علامہ طحطاوی میں ہے: قال ابو حنیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ: انما الدم محرم بالنص، و اکرہ الطحال لانہا تستخرج الانفس۔ قال اللہ تعالیٰ: ویحرم علیہم الخبائث۔ اور قاری رحمۃ اللہ کا مختار یہ ہے کہ کراہت سے مراد کراہت تحریمی ہے۔ یہاں تک کہ امام ملک العلماء نے بالفاظ حرمت تعبیر کی۔" (فتاویٰ رضویہ ص ۳۲۳، ج ۸)

ان تفاصیل سے یہ امر واضح ہو کر سامنے آ گیا کہ عین شے کی طرف حرمت کی اضافت اس سے جمیع وجوہ انتفاع کے حرام قطعی ہونے کی دلیل قطعی نہیں، بلکہ صرف اس فعل سے حرمت کی دلیل قطعی ہے جو عرفاً مقصود ہو، ساتھ ہی وہ منطوق ہو یا صحیح علیہ، یہی وجہ ہے کہ حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے حرمت خمر کی تصریح حرمت اکل میتہ سے فرمائی، چنانچہ مشکوٰۃ شریف باب تحریم الخمر والمیتۃ میں ہے:

"عن عبد الله بن عباس، قال: تصدق علي مولاة لميمونة بشاة، فماتت، فمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به؟ فقالوا: إنها ميتة، فقال: إنما حرم أكلها." متفق عليه". (مشكاة ص ۵۲، فصل ۱)

اشعۃ اللمعات میں "إنما حرم أكلها" کا ترجمہ ہے:

"پس فرمود آنحضرت حرام نیست مگر خوردن میتہ، نہ مطلق انتفاع بدان" (ص ۴۵۳، ج ۱)

اس حدیث پاک سے اس عرف کی تکمیل ہو جاتی ہے جس سے فعل محظور کی حرمت پر استدلال کیا گیا ہے۔

سوئم اور پنجم دلیل: عن علي أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أخذ حريرًا فجعله في يمينه، وأخذ ذهبًا، فجعله في شماله، ثم قال: إن هذين حرام على ذكور أمتي، رواه أحمد و أبو داود و النسائي. (مشكاة المصابيح ص ۳۸۱)

اس حدیث پاک میں مرد کی طرف حرمت کی نسبت ہے، مگر اس کی چند صورتوں میں ہونے کا استعمال جائز ہے، جیسا کہ فتاویٰ رحیمیہ ص ۱۳۳، ج ۹ میں اس کی پوری تفصیل تکمیل موجود ہے، یوں ہی پنجم کی طرف بھی حرمت کی اضافت ہے مگر لبس جو اس سے مقصود ہے اس کے سوا صورتیں حرام نہیں جیسا کہ در مختار کتاب الحظر والإباحة، فصل في اللبس میں ہے: ولا بأس بكلة الديباج.

رد المحتار میں ہے: (ولا بأس بكلة الديباج) هو ما سداه و لحمته إبريسم، شرح وهبانية (للرجال) الكلة بالكسر الشعار والعامة، لأنه ليس بلبس، ونظمه شارح الوهبانية فقال: [الطويل]

في كلة الديباج والروم حائر ❖ وفي غيبة والمصطفى لا يحضر

(وتكره الشكمة من الحرير للدابة) وقيل لا بأس بها (و كذا) تكره (القلنسوة و إن كانت تحت العمامة). (ص ۲۰۷، ج ۹)

کتب فقہ کے ان جزئیات سے گیس کی نجی شہادت فراہم ہوتی ہے، چند ملاحظہ فرمائیے:

● فتح القدیر میں ہے: [illegible] إلى الفعل المقصود منها كما في تحريم [illegible] الخمر بالتحريم" أنه ينصرف إلى الشرب والأكل، ولذا قال في الخلاصة: لو قال هذا الثوب علي حرام فلبسه حنث إلا أن ينوي غيره. (ص ۳۷۲، ج ۴)

● نیز اسی میں ہے: ولو قال الدراهم علي حرام" إن اشترى بها حنث و إن تصدق بها أو وهبها لم يحنث بحكم العرف. (ص ۳۷۲، ج ۴)

● فتاویٰ ہندیہ میں ہے: إن كان في يده دراهم فقال: "هذه الدراهم حرام علي" ينظر إن اشترى بها شيئًا يحنث في يمينه و إن وهبها أو تصدق بها لا يحنث في يمينه. و في الثاني لو حرم طعامًا أو نحوه فهو يمين على ما تناوله المعتاد أكلًا في المأكول و لبسًا في الملبوس إلا أن ينوي غيره فإن و كذلك سائر التصرفات في الأشياء. (ص ۵۵، ج ۲)

WWW.NAFSEISLAM.COM

● البحر الرائق میں ہے: مع أن حرمة العين المراد منها تحريم الفعل، فإذا قال: "هذا الطعام عليّ حرام": فالمراد أكله، و كذا إذا قال: هذا الثوب عليّ حرام، فالمراد لبسه إلا إذا نوى غيره كما في الخلاصة. اھ. (ص ۲۹۳، ج ۴)

درمختار میں ہے: ومن حرم على نفسه شيئاً لم يفعله، بأكل، أو نحفا كفر ليمينه اھ. (كتاب الإيمان)

● ردالمحتار میں ہے: (قوله: بأكل أو نحفا) أي: أو نحوهما من لبس ثوب أو سكنى دار، كل شيء بما يناسبه و يخصه منه. (ص ۸۰۰، ج ۴، كتاب الإيمان، مطلب في تحريم الحلال)

● ردالمحتار میں ہے: أفاد في البحر كالدرر أن حرمة العين يراد منها تحريم الفعل، فإذا قال: هذا الطعام عليّ حرام، فالمراد أكله، و في هذا الثوب المراد لبسه. (ص ۸۰۱، ج ۴)

●●●●●

مناقشہ

اجلاس فیصل پورۃ مریلی شریف

(۲۱ ربیع الآخر ۱۴۲۱ھ / ۲۳ جولائی ۲۰۰۰ء)

اشکال: خون سیدھا رگ وغیرہ سے انتفاع سے ہے، مگر حرام ہے۔

جواب: یہ حرام اس لیے ہے کہ یہ اکل باطل ہے جو حرام قطعی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ. اور اس پر بیع کا اطلاق بھی "صورت بیع" کے لحاظ سے ہے جو اطلاق حقیقی ہے، تاویل کیوں کہ یہاں بیع کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔

اشکال: بیع خمر ایک صورت میں باطل اور ایک صورت میں فاسد ہے، باطل حرام ہے اور یہ اکل و شرب کے سوا دوسری صورت ہے۔

جواب: [illegible] شراب کے سلسلے میں لعنت فرمائی، انھیں میں سے [illegible]

عَنْ أَنَسٍ فِي حَدِيثٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فِي الْخَمْرِ عَشَرَةً عَاصِرَهَا وَمُعْتَصِرَهَا وَشَارِبَهَا وَحَامِلَهَا وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ وَسَاقِيَهَا وَبَائِعَهَا وَآكِلَ ثَمَنِهَا وَالْمُشْتَرِي لَهَا وَالْمُشْتَرَاةَ لَهُ. (سنن الترمذي، رقم الحديث ۱۲۹۵، كتاب البيوع، باب النهي أن يتخذ الخمر خلاً. والله تعالى أعلم بالصواب.

●●●●●●

فقیہ کی رائے: از: مولانا محمد عالم علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

جواب: زندہ انسان کے جز و مائع اور غیر مائع میں فرق ہے کہ جز و مائع کا استعمال مقام ضرورت و حاجت میں جائز ہے مگر جز و غیر مائع سے انتفاع کسی بھی حال میں جائز نہیں۔

الجواب (۲) اسی فرق مذکور کے سبب انسانی خون کے استعمال میں ضرورت وحاجت دونوں کی تاثیر کا فرق ہے، نہ یہ کہ صرف ضرورت مؤثر ہے، جیسا کہ عالمگیری میں ہے: والذي رعف فلا يرفأ دمه فداوى أن يكتب بدمه على جبهته شيئا من القرآن قال أبو بكر الإسكاف: يجوز. (ج ۵، ص ۳۵۶)

ظاہر ہے کہ صورت مذکورہ میں ضرورت شرعیہ نہیں متحقق ہے، بلکہ حاجت کا تحقق ظاہر ہے۔

الجواب (۳) دوا اور علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال ضرورت وحاجت دونوں حالتوں میں جائز ہے، جیسا کہ ابھی گزرا۔

الجواب (۴) انسانی خون چوں کہ بالاجماع انسانی کے حق میں حرام ہے، مگر یہ تحریم انسانی فرق مذکور کے سبب ضرورت وحاجت دونوں حالتوں میں ساقط ہو جاتی ہے، [illegible] ان يسقط الرجل على المرأة و يشربه للدواء. (ج ۵، ص ۳۵۵)

ظاہر ہے کہ یہاں پر عورت کے دودھ سے انتفاع بہ حالت حاجت اور بالدواء اس کا پینا بہ حالت ضرورت جائز ہے جیسا کہ بعموم سرخسی میں اس کی علت "لأنه موضع الحاجة و الضرورة" بتائی ہے یہی فرق انسانی خون میں بھی ہے۔ اسی سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ "الحرمة المتعلقة بالعين تثبت حرمة التصرف فيها مطلقا" کا قول ترجیح ہے اس لیے کہ انسانی خون سے انتفاع اکل وشرب کے علاوہ نص قطعی سے ثابت ہوا اور اس تحریم کی علت محض تحریم انسانی ہوا اور یہ صرف بالکلیہ ضرورت قائل ہوتو خون سے قرآن کریم کی کتابت بوقت حاجت کیوں کر دوا ہوئی، علاوہ ازیں یہاں ضرورت وحاجت دونوں کراہت باہم متقابل ہیں تو کراہت پر حاجت وضرورت کو ترجیح حاصل ہوگی، نہ یہ کہ تحریم انسانی محض بالتقاضی ضرورت ہی قائل ساقط ہو جاتی ہے کہ فقہائے کرام نے کراہت پر ضرورت وحاجت کو ترجیح دی ہے جیسا کہ فتاوی ہندیہ کے درج ذیل جزئیہ سے اس کی تائید ہوتی ہے:

المرأة إذا حضرها حالة و خاف أن ماتت يشق بطنها التي فيها ولدها يشق الأيسر و يخرج إذا كان أكثر رأيهم أنه حي يشق بطنها". (فتاوی عالمگیری، ص ۱۱۴، ج ۱، کتاب الکراهیة)

ظاہر ہے کہ یہاں کراہت انسانی پر ضرورت وحاجت کو ترجیح دی گئی ہے۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

تنقیحی رائے از: مولانا قاضی فضل احمد صباحی، جامعہ عربیہ ضیاء العلوم بنارس

الجواب (۱) بطور دوا انسان کے جز و مائع وغیر مائع کے استعمال میں فرق ہے کہ جز و مائع کا استعمال تو جائز، لیکن جز و غیر مائع کا استعمال جائز نہیں۔

الجواب (۲) جن حالات میں ایک انسان کو دوسرے انسان کا خون چڑھایا جاتا ہے ان تمام حالات میں ضرورت کی طرح حاجت شرعیہ بھی مؤثر ہے۔

الجواب (۳) زندہ انسان کے عضو کا استعمال بوقت اضطرار جائز نہیں، لیکن دوا و علاج کے لیے انسانی خون کے استعمال کی اجازت ہے۔

الجواب (۴) خون جو حالت اختیار انسانی تکریم کے منافی عمل ہے۔

الجواب (۵) تداوی بالحرام میں "طبیب مسلم عادل" کی قید حصول اعتماد اور اندیشہ اضرار سے بچنے کے لیے ہے۔ آج کل امراض کی تشخیص کے لیے جدید آلات طب کی ایجاد نے کافی اعتماد پیدا کر دیا ہے۔ لہٰذا فی زمانا مسلم اور عادل طبیب کے فقدان سے تداوی بالحرام پر کوئی منفی اثر نہیں پڑنا چاہیے۔

●●●●●●

تنقیحی رائے - ۵ از مولانا آل مصطفےٰ مصباحی، استاذ جامعہ ہذا، پھلوپور گھوسی، مئو

تکریم انسان کا تقاضا ضرورت کی وجہ سے ختم ہوتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

✿✿✿✿✿

تنقیحی رائے - ۶ از مولانا ظفر حسین قادری، بستوی، استاذ دار العلوم علیمیہ جمدا شاہی، بستی

الجواب (۱) خون جس وجہ ناپاک اور حرام نجس ہونے کے باوجود حالت ضرورت اس کا استعمال درست ہے۔

الجواب (۲) اور جتنی مقدار کے استعمال سے ضرورت پوری ہو جائے اس سے زیادہ کا استعمال حرام ہے۔

الجواب (۳) ضرورت کا تحقق جس بھی صورت میں ہوا سی صورت میں علم جواز رہے گا۔

●●●●●●

تنقیحی رائے - ۷ از مولانا محمد کلیم مصباحی، استاذ جامعہ ہذا، پھلوپور گھوسی

الجواب (۱) ضرورت وحاجت کے تحقق کے وقت ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھانا جائز۔

الجواب (۲) اپنا خون دوسرے کو ضرورت وحاجت کے تحقق کی صورت میں بیچ کر نا یوں ہی بوقت اضطرار خریدنا جائز، مگر بیچنا جائز نہیں۔

الجواب (۳) [illegible] واللہ تعالیٰ اعلم۔

✿✿✿✿✿

WWW.NAFSEISLAM.COM

چوتھا باب

Nafse Islam
نفس اسلام
WWW.NAFSEISLAM.COM

اعضا کی پیوند کاری

(سوال نامہ)

اعضا کی پیوندکاری

مرتب: محمد نظام الدین رضوی مصباحی
رکن مجلس شرعی و استاذ دعوتی جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ

WWW.NAFSEISLAM.COM

جدید علم الجراحت کی روز افزوں ترقی و جدت نے انسانیت کے لیے جہاں دنیا کو بہت سے مہلک امراض سے نجات دینے اور زندگی کو خوش گوار بنانے کی اسباب فراہم کیے ہیں وہیں اس علم کے بعض طرح طرح کی مشکلات اور مسائل بھی کھڑے کیے ہیں، انھیں میں سے ایک مسئلہ "اعضا کی پیوندکاری" بھی ہے۔

اس دور کی دریافت نے بلاشبہ حیات انسانی کے تحفظ و بقا کی راہ میں شاندار کردار ادا کیا ہے مگر ساتھ ہی اس نے اپنے پیچھے مفاسد کے بھی کچھ نقوش چھوڑے ہیں۔ اس لیے ضرورت ہے کہ اس کے منافع و مضار کا تحقیقی جائزہ لے کر شرعی اصولوں کی روشنی میں اس کا حکم شرعی دریافت کیا جائے۔ ہم یہاں محض آسان اردو کی ثقاہت کے طور پر اعضا کی پیوندکاری کا ایک "تعارفی خاکہ" پیش کرتے ہیں ممکن ہے اس سے آپ کو تحقیق و جستجو کے میدان میں تگ و دو کے دوران کچھ مدد ملے۔

اعضا کی پیوندکاری دو طرح سے ہوتی ہے:

ایک تو یہ کہ کسی انسان کا عضو دوسرے انسان کے عضو میں آپریشن کے ذریعے جوڑا جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ ایک انسان کا اصل عضو اسی انسان کے دوسرے عضو سے آپریشن کی مدد سے جوڑا جاتا ہے۔

قسم اول کی پیوند کاری [illegible] ہوتی ہے

(۱) دل (HEART-ہارٹ) (۲) دماغ (BRAIN-برین) (۳) گردہ (KIDNEY-کڈنی) (۴) جگر (LIVER-لیور) (۵) پھیپھڑا (LUNG-لنگ) (۶) آنکھ (EYE-آئی) (۷) پینکریاز (PANCREAS) ان میں سے [illegible]

دل: حکیم ارسطو اور اس کے متبعین دل اور اس کے منافع کا تعارف ان الفاظ میں کرتے ہیں: دل وہ عضو رئیس ہے جس میں روح حیوانی رہتی ہے اور بقائے حیات کے لیے بذریعہ شریانوں کے خون کے سوا تمام جسم میں بھیجتی ہے۔ انسان اور دیگر حیوانات کی زندگی کا مدار اسی پر ہے۔ دل کی شکل مثلث نما ہوتی ہے جو ایک نوکیلی شکل کے غلاف کے اندر ملفوف ہے۔

قلب کے معنی "الٹنے" کے ہیں، چونکہ دل بھی سینے میں الٹا ہی لگا ہوا ہے یعنی اس کی جڑ اوپر کو اور نوک نیچے کو ہوتی ہے اس لیے اس کو قلب کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ (حادی ص ۲۳۰)

حکیم ارسطو کا قول ہے کہ دل ہی ایک عضو ہے جو سب سے پہلے حرکت کرتا ہے اور سب سے آخر میں اس کی حرکت بند ہو کر سکون میں تبدیل ہو جاتی ہے، یعنی موت واقع ہو جاتی ہے۔ ..... دل کے زور سے سکڑنے پر ہی خون شرائین میں جا کر (جس میں روح حیوانی ملی ہوئی ہوتی ہے) تمام جسم کی پرورش کرتا ہے۔ (حادی ص ۲۳۲، ۲۳۳)

جس آدمی کا دل بری طرح فیل ہو چکا ہو اسے نئے دوسرے کا دل لگایا جاتا ہے، وہ بھی ایسے آدمی کا جس کا ایکسیڈنٹ ہو گیا ہو اور اپنی وفات کے بعد وہ اپنا دل خیرات کرنے پر راضی ہو۔

آسام میں ایک ڈاکٹر نے ایک آدمی کا نکارہ دل لگا دیا اس پر مقدمہ چل رہا ہے، کیوں کہ یہ خلاف قانون ہے۔

دل کی پیوندکاری میں اس امر کا لحاظ ضروری طور پر کیا جاتا ہے کہ:

- مریض قلب کی عمر ۵۰ سال یا اس سے کم ہو۔
- دل اس حد تک فیل ہو چکا ہے کہ قابل علاج نہ ہے۔
- بقیہ کی حرکت کا تو دن اس قدر بگڑ چکا ہے کہ علاج سے اس کی اصلاح نہ ہو سکے۔
- دل کے علاوہ باقی اعضا بالکل تندرست ہوں۔
- کوئی دماغی مرض نہ ہو۔
- جس میں لگایا جائے اس کے خون کی رگیں بیماری سے پاک ہوں۔

دل کس کا لگایا جاتا ہے جس کی عمر ساٹھ سال سے کم ہو، جسے پہلے دل کی کوئی شکایت نہ ہو، دل کی ساری جانچ کر لی ہو، اس کا بلڈ گروپ اور H.L.A. (یعنی خون کے چھوٹے چھوٹے گروپ) مریض کے بلڈ گروپ اور H.L.A. سے ملتا جلتا ہو (دماغی موت کے کیس) ایسے ملتے ہیں (ایڈز اور کینسر کے وائرس (VIRUS) نہ ہوں۔

مریض کو آپریشن کے دوران موت سے بچانے کے لیے ایک خاص قسم کی مشین "کارڈیو پلمونری بائی پاس" (CARDIO-PULMONARY-BY PASS) لگا دی جاتی ہے جو دل اور پھیپھڑے کا کام کرتی ہے اور اس کی وجہ سے اعضا میں خون کی گردش جاری رہتی ہے۔ دوسرے کے دل کو بھی دل کی جگہ میں اس لگا دیا جاتا ہے اور بھی دوسری جگہ بھی لگایا جاتا ہے۔

۱۹۹۱ء تک دل کی پیوندکاری کا نتیجہ ۸۶ فی صد آدمی پہلے ایک سال تک زندہ رہے اور باقی ۱۴ فی صد آدمی مختلف وجوہات سے سال بھر کے اندر فوت ہو گئے۔

۸۰ فی صد مریض ۵ سال تک زندہ رہے اور ۶۰ فی صد ۱۰ سال کے اندر فوت ہو گئے۔

جس مریض کے پھیپھڑے اور دل دونوں جواب دے رہے ہوں اسے ایک ساتھ پھیپھڑے اور دل دونوں جوڑ دیے جاتے ہیں مگر ایسے مریضوں کی ۳۰ فی صد آپریشن کے دوران ہی ایک ہفتے میں اور ۱۵ فی صد ۳ سال تک جیتے ہیں۔

دماغ جانوروں کے اعضا میں سب سے اعلیٰ اور شریف عضو دماغ ہے اور شریف ہے جس میں روح نفسانی رہتی ہے۔ قوت نفسانی کا تصرف حواس ظاہری اور باطنی کے ذریعہ اسی عضو سے ہوتا ہے، اس کی صحت و تندرستی پر زندگی کا بہت بڑا دارومدار ہے۔ حکیم مطلق نے تمام انسانی اعضا میں دماغ کو ایک خاص فضیلت عطا فرمائی ہے یعنی عقل کا خزانہ اسی عضو میں رکھا ہے جس کے ذریعہ ہم برے اور بھلے کام کا ارادہ کرتے ہیں، اپنے نفع و نقصان کو سمجھتے، دوست دشمن کی شناخت کرتے ہیں، برے اور بھلے کی تمیز کر سکتے ہیں، دشمن سے دشمنی اور دوست سے دوستی کا برتاؤ کرتے ہیں، گو ہم اپنے پاؤں سے چلتے ہیں، آنکھوں سے دیکھتے ہیں، کانوں سے سنتے ہیں، ناک سے سونگھتے ہیں، زبان سے ذائقہ چکھتے ہیں اور جلد سے چھوتے ہیں لیکن ان سب افعال کا مبدا دماغ ہی ہے، تکلیف اور راحت کا احساس، معاملات کا سوچنا اور سمجھنا، کسی چیز کو دیکھ کر یاد رکھنا طرح طرح کی صورتیں، عمدہ عمدہ مضامین، اچھی اچھی باتیں، ذہن، فہم، حافظہ اور ادراک کے ذریعہ اسی عضو شریف کے خزانے میں محفوظ رہتی ہیں، جب تک دماغ اپنے طبعی افعال پورے طور پر ادا کرتا رہے گا تو ہم انسانی صفات درست

ہوں گے۔ اس کی سمت کی طرف سے غفلت کر کے دین و دنیا کے مقاصد کو کھو بیٹھتا ہے۔ مگر کچھ اور باقی کے دماغ کے سوا انسان کو خداوند کریم نے سب حیوانات سے وزنی دماغ عطا فرمایا ہے۔ (ص ۱۳، ۱۴)

جب آدمی کا دماغ اسے داغ مفارقت دینے لگتا ہے تو اسے ایکسیڈنٹ سے مرنے والے کسی آدمی کا دماغ اس کی اجازت سے بعد موت لے کر لگایا جاتا ہے۔ مگر یہ پیوندکاری ابھی ابتدائی مراحل میں ہے اور اس کی کامیابی کی شرح ابھی بہت کم ہے یعنی صرف ۵ فی صد یقینی ۹۵ فی صد مریض دم توڑ دیتے ہیں۔

گردہ حلق میں جو بھی غذا ہم جس قدر پانی پیتے ہیں یا قیمتی چیزیں استعمال کرتے ہیں وہ صرف غذا کو ہضم کر کے باریک باریک راستوں اور رگوں سے گزار کر اعضا تک پہنچاتا ہے۔ جب اعضا تک غذا پہنچتی ہے تو گردوں کی غذا یعنی خون میں ملا ہوا پانی واپس ہو کر گردوں میں آتا ہے۔ گردوں کا یہ کام ہے کہ خون سے اپنی غذائیت (خون) کا حصہ جذب کر کے باقی صاف پانی کو بذریعہ حالبین یعنی گردوں کی نالیوں کے مثانہ تک پہنچاتے ہیں جو تھوڑے تھوڑے مثانہ میں قطرہ قطرہ ایک کر پیشاب تیار ہوتا رہتا ہے اور جس وقت مثانہ پیشاب سے بھر جاتا ہے تو اس پیشاب کو بحرقہ بول یعنی پیشاب کی نالی کے ذریعہ خارج کر دیتا ہے۔ (ص ۳۷۰، ۳۷۱)

گردے غدودی شکل کے لمبوترے اور سرخ رنگ کے عضو ہیں جو تعداد میں دو ہوتے ہیں ایک دائیں طرف دوسرا بائیں طرف گیارہویں پسلی کے نیچے پیٹ کی پچھلی طرف کمر میں واقع ہیں۔ (حلق ص ۳۷۰)

گردے کا یہ کام بظاہر بہت اہم و قابل قدر نہیں ہے لیکن اس کی خرابی بسا اوقات موت کا پیغام ہوتی ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر زبیر احمد صدیقی صاحب بیان کرتے ہیں:

کچھ بیماریاں ایسی ہوتی ہیں جن کی وجہ سے دونوں گردے خراب ہو جاتے ہیں اور کام کرنا بند کر دیتے ہیں۔ اس وجہ سے انسانی جسم میں ایسے مادے اکٹھے ہونے لگتے ہیں جو عموماً گردوں کے ذریعہ خارج ہوا کرتے ہیں۔ اس طرح یوریا کریٹنین (UREA CREATININE) اور (H'Na'K'CL) وغیرہ کی مقدار بڑھ جاتی ہے۔ [illegible] بیلنس درہم برہم ہو جاتا ہے جس کے باعث آدمی کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ جس کا دونوں گردہ خراب ہو اسے کسی آدمی کا صرف ایک گردہ لگایا جاتا ہے۔

گردہ کس کا لگایا جانا چاہیے [illegible] گروپ کے گردے ملتے ہیں۔ گروپ بیمار مریض سے ملتے جاتے ہیں۔ گردہ دینے والے کا صرف ایک گردہ لیا جاتا ہے اس لیے دینے والے کا دونوں گردہ ٹھیک ہونا ضروری ہے۔ بچا ہوا ایک گردہ انسان کو زندہ رکھنے کے لیے کافی ہوتا ہے۔

تمام گروپ ملنے کے باوجود بھی کچھ دوا دینی پڑتی ہے جو انسان کی دفاعی قوت کو کمزور کرتی ہے۔ ایسا اس لیے کرنا پڑتا ہے کہ دفاعی قوت اپنا اور غیر پہچانتی ہے۔ اگر دوا نہ دی جائے تو تمام گروپ ملانے کے باوجود بھی مریض کی دفاعی قوت اس کے بدن میں لگائے گئے گردہ کو کاٹ کر (REJECT) نکال دے گی۔

کچھ دوسرے علاج پیوندکاری کے سوا گردہ کا کچھ دوسرا علاج بھی ہوتا ہے۔ جس کی قدرے تفصیل یہ ہے:

(۱) پیٹ میں دو سوراخ بنا کر ایک سوراخ میں خاص قسم کا کیمیکل ملا ہوا پانی پاس کرتے ہیں اور دوسرے سوراخ سے اسے واپس نکال لیا جاتا ہے۔ کچھ وقفے بعد پھر دوبارہ یہی عمل کرنا پڑتا ہے مگر اس کے باوجود مریض کی زندگی عام لوگوں جیسی

نہیں رہ پاتی ہے، جدید طب میں اسے اچھا نہیں سمجھا جاتا کیوں کہ سوراخ کی جگہ انفکشن ہو سکتا ہے۔ اس طریقہ علاج میں مریض کو برابر بلغم تھوکنے پر لگا کر رکھا جاتا ہے۔ واضح ہو کہ یہ طریقہ علاج اب بند ہو چکا ہے۔

(۲) دوسرا طریقہ علاج یہ ہے کہ پیٹ میں صرف ایک سوراخ بنایا جاتا ہے جس میں ایک نلکی لگا دی جاتی ہے۔ اس کے ذریعہ خاص قسم کا پانی پیٹ کے اندر ڈالا جاتا ہے۔ اس نلکی (نلی) کو باہر ایک بیگ سے جو مریض کے پیٹ پر بندھا ہوتا ہے، جوڑ دیا جاتا ہے۔ یہ پانی چھ گھنٹے پیٹ میں رہتا ہے۔ اس دوران اکٹھا ہونے غیر ضروری مادے خون سے منتقل کر اس کیمیکل والے پانی میں آ جاتے ہیں اور یہ پانی واپس نلکی کے ذریعہ بیگ میں اکٹھا کر لیا جاتا ہے۔ اس طریقہ علاج میں مریض چلتا پھرتا رہتا ہے۔ اس عمل کی دو بار روزانہ ضرورت پڑتی ہے۔ یہ طریقہ علاج بھی پہلے کی طرح اب بند ہو چکا ہے۔

(۳) تیسرا طریقہ علاج یہ ہے کہ انسان کے خون کو ایک مشین میں گزارتے ہیں جو اکٹھا میٹریل (MATERIAL) کو صاف کر لیتی ہے اسے کئی بار بار کرنا پڑتا ہے۔ یہ طریقہ بھی پیٹ میں ہوتا ہے، لیکن یہ علاج بہت ہی گراں ہوتا ہے جسے ہر شخص برداشت نہیں کر پاتا۔

جگر اعضائے انسانی میں جگر کا کیا مقام ہے اس کے متعلق حکیم جمیل خاں صاحب لکھتے ہیں جگر ایک عضو رئیس اور معدن روح طبعی کا اور منبع خیر اندہ (نہ کھولنے والی) رگوں کا ہے جو مرکب ہے گوشت، اوردہ اور شرائین سے۔ (حاذق یونانی ص ۲۹۲)

درحقیقت جگر انسانی ہستی کے لیے وہ ضروری عضو رئیس ہے جس کے متعلق غذا اور تغذیہ کا فعل ہے، جو کچھ ہم غذا کھاتے، پیتے ہیں وہ پہلے معدہ میں پک کر کائلس (کیلوس) حاصل کرتی ہے جس کا نام کیلوس ہے کیلوس کا صاف اور رقیق حصہ عروق شعریہ کے ذریعہ جگر کی طرف جذب ہو جاتا ہے جگر میں آ کر [illegible] حاصل کرتا ہے جس کا نام کیموس ہے۔

روح طبعی اس عضو میں رہتی ہے اور یہیں سے [illegible] کے ذریعہ خون کے ساتھ اعضا تک پہنچ کر اعضا کو قوی تر، جگر اسے غذا پہنچاتی ہے اور جسم کو طول و عرض، دبل وغیرہ میں بڑھاتی ہیں۔ جس وقت اس عضو میں کوئی خرابی واقع ہوتی ہے تو جسم کی ہر بافت اور عضو کے فعل میں خلل واقع ہوتا ہے۔ جگر کی خرابی کے ساتھ معدہ کے افعال میں بھی ضرور خلل پڑتا ہے۔ (حاذق ص ۲۹۲-۲۹۳)

بعض بیماریوں میں جگر (LIVER) اپنا کام کرنا بند کر دیتا ہے یا بہت کم کرتا ہے تو اس سے شدید پیلیا، خون کے ابھاد کی کمی، خون کی الٹی ہوتی ہے، پیٹ میں پانی بھر جاتا ہے، بے ہوشی کا دورہ پڑتا ہے اور انسان کی موت ہو جاتی ہے۔

چوں کہ جگر صرف ایک ہی ہوتا ہے اس لیے زندہ آدمی کسی دوسرے کو اپنا جگر نہیں دے سکتا، اس لیے مریض یا تو اسپتال میں بھرتی ہوتا ہے، یا اس کا نام رجسٹر، بلڈ گروپ وغیرہ اسپتال میں درج کر کے محفوظ رکھ لیا جاتا ہے، پھر جب کسی کا ایکسیڈنٹ ہوتا ہے اور اس کے بچنے کی گنجائش نہیں رہتی تو اس سے اس کے جگر کے بارے میں بات کی جاتی ہے، اگر وہ اپنا جگر کسی کو خیرات کرنے کے لیے راضی ہو جاتا ہے تو اس کے مرنے کے بعد اس کا جگر ایسے مریض کو لگا دیا جاتا ہے جس کا بلڈ گروپ وغیرہ اس سے مل جاتا ہے۔

پھیپھڑے (LUNGS) حاذق میں ہے پھیپھڑے نفس کے خاص آلات ہیں جو تعداد میں دو ہوتے ہیں،

WWW.NAFSEISLAM.COM

پھیپھڑوں کی ساخت نرم اور مخلخل ہے۔ (ص ۱۹۹)

پھیپھڑوں کا وجود قدرت کی عجیب وغریب صنعتوں کا اعلیٰ نمونہ ہے، چوں کہ فعلِ تنفس کے بغیر زندگی ایک تھوڑے وقت کے لیے بھی محال ہے۔ بقول سعدی علیہ الرحمہ:

ہر نفسے کہ می رود ممد حیات است
و چوں نمی آید مفرح ذات

پس پھیپھڑے تنفس کے آلات ہیں جن کے ذریعہ ہم نہ صرف سانس ہی لیتے ہیں بلکہ اُس عنصر عیس کی جس کو قلب کہتے ہیں اور سلطنتِ بدنیہ میں بمنزلہ بادشاہ کے خیال کیا جاتا ہے یہ مدد اور معاونت بھی کرتے ہیں، قلب کو جس وقت روح کی تعدیل اور ترویح کے لیے ہوا کی ضرورت پڑتی ہے تو انھیں پھیپھڑوں کے ذریعہ ہوا باہر سے جذب ہوتی ہے اور اسی ہوا کی آمد ورفت کو ہم سانس کہتے ہیں، پھیپھڑے ایسے اعضا میں سے ہیں جو فضلات جسم کو خارج کرتے ہیں، مگر ساتھ ہی ان کا یہ فعل ہے کہ وہ خون کو بھی صاف کرتے ہیں۔ (حاذق ص ۲۰۱)

اس عضو کی پیوند کاری بھی کسی سے خیرات لے کر ہوتی ہے۔

آنکھ (EYE) حاذق میں ہے: انسان کی قوت مدرکہ کے لیے آنکھیں مثل جاسوس اول کے ہیں، خالق زمین و آسمان نے عجیب وغریب صنعت کے ساتھ آنکھوں کو بنایا ہے، مجمع النور تک جس طرح باریک سے باریک چیزیں ان پردوں اور رطوبتوں کے ذریعہ پہنچتی ہیں، ایک خدا کی قدرت کا کرشمہ ہیں۔ (ص ۸۵)

آنکھیں ایک بیش قیمت اور بے بہا عطیہ ہیں جو خالق کائنات نے اپنے بندوں کو انعام فرمائی ہیں، آنکھ جیسی بے بہا چیز پاکر آنکھ پیدا کرنے والے کا شکریہ نہ ادا کرنا اور اس کی صحت کی طرف سے غفلت کرنا یا اس کا بے جا اور بے محل استعمال کرنا وہ کفرانِ نعمت ہے کہ الٰہی توبہ۔ (حاذق ص ۸۶، ۸۷)

آنکھ کی پیوند کاری میں بھی کسی کی رضا سے اس کی وفات کے بعد اس کی آنکھ نکال کر دوسرے کے حلقۂ چشم میں دو بیت کی جاتی ہے۔

پیوند کاری کی قسم اول سے ایک عضو اور ہے "پین کریاز" (PAN CREAS) یہ عضو ان سولین بناتا ہے، تاکہ سوگر کنٹرول میں رہے۔ نیز یہ کچھ ایسے اجزا تیار کرتا ہے جو ہضم میں معاون ہوتے ہیں، یہ عضو سوگر کے مرض میں تبدیل کیا جاتا ہے۔ سوگر کی بیماری کی وجہ سے گردہ، آنکھ، دماغ اور خون کی رگوں میں خرابیاں پیدا ہونے لگتی ہیں اس لیے پین کریاز کی پیوند کاری درج بالا خرابیوں کے پیدا ہونے سے پہلے کی جاتی ہے۔ لیکن کبھی مریض دیر سے ڈاکٹر کے پاس آتا ہے اور اوپر لکھے اثرات میں سے کچھ ظاہر ہو چکے ہوتے ہیں، مثلاً گردہ خراب ہو چکا ہوتا ہے۔

پین کریاز کی پیوند کاری تین طرح سے ہوتی ہے:

- صرف پین کریاز کی پیوند کاری ـــــ یہ ان مریضوں کے لیے ہے جن میں سوگر کے درج بالا اثرات پیدا نہیں ہوئے ہوتے ہیں۔
- گردے کی پیوند کاری کے بعد پین کریاز کی پیوند کاری ـــــ ایسا ان مریضوں میں کیا جاتا ہے جن میں سوگر کے اثرات گردے پر ظاہر ہو چکے ہوتے ہیں۔

(۱) گردہ اور پینکریاز کی ایک ساتھ پیوندکاری ـــــ پینکریاز دینے والے کی عمر ۵۵ سال سے کم ہونی چاہیے۔
گردہ، جگر، پھیپھڑے، آنکھ تبدیل کرتے وقت مریض کے تمام اجزا کی طبی جانچ کی جاتی ہے اور پوری طرح سے اس بات کا اطمینان حاصل کیا جاتا ہے کہ اس کے باقی سارے اعضا ٹھیک کام کر رہے ہیں اور اسے کینسر، انفیکشن، ایڈس وغیرہ نہیں ہے۔

گردہ لگانے کے پہلے سال میں ۵ فی صد یا اس سے کم موت واقع ہوتی ہے۔ جو لوگ گردہ دیتے ہیں وہ آپریشن کے دوران بسا اوقات مر بھی جاتے ہیں، ان کے مرنے کی شرح دو ہزار میں ایک ہے۔

پھیپھڑے کی پیوندکاری میں کامیابی کی شرح: آپریشن کے پہلے دو ماہ میں ۲۶ فی صد موت ہو جاتی ہے، بقیہ لوگ اپنی زندگی اپنی عمر کے حساب سے گزارتے ہیں۔

گردہ دماغی موت کے بعد نکال کر دوسرے کو لگایا جاتا ہے تو مریض ۳۵ سے ۴۰ فی صد تک دس سال تک جیتے ہیں اور جو زندہ بچے سے لیے گئے گردے میں یہ کامیابی ۸۰ فی صد تک ہوتی ہے۔ اور ایک سال تک کامیابی کی شرح ۹۰ فی صد ہے اور دماغی موت کے بعد ایک سال تک جینے کی شرح ۷۵ سے ۸۰ فی صد ہے۔

جگر کی پیوندکاری میں کامیابی کی شرح: آپریشن کے دوران مریض کی موت ایک فی صد، ایک ماہ میں ہونے والی موت ۱۰ فی صد، ایک سال تک کی زندگی ۸۰ فی صد، ۵ سال تک کی زندگی ۷۰ فی صد ہے۔

جو لوگ اپنے یہ اعضا دوسروں کو دینے کے لیے راضی ہوتے ہیں سوائے گردہ کے، ان کے بقیہ اعضا ان کی موت کے بعد ہی نکالے جاتے ہیں۔ موت سے مراد "دماغی موت" (BRAIN DEATH) ہے کہ دماغ تو مر جائے مگر حرکت قلب باقی رہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب مُعطی کی دماغی موت کی مکمل تحقیق ہو جاتی ہے اور ڈاکٹر کو اس کا یقین حاصل ہو جاتا ہے تو اسے رس پریٹر (RES PIRATOR) ہارٹ لنگ مشین (HEART-LUNG-MACHINE) پر رکھ دیا جاتا ہے جس سے اس کے دل کی حرکت جاری رہتی ہے۔

پیوندکاری میں کامیابی و ناکامی کے جو نتائج دیے گئے ہیں وہ ۱۹۹۱ء تک کی رپورٹ کے مطابق ہیں، ممکن ہے اب اس میں مزید اصلاحات ہوئی ہوں اور کامیابی کی شرح پہلے سے اچھی ہو۔

پیوند کاری کی دوسری قسم ہے ایک آدمی کا کوئی عضو اسی آدمی کے دوسرے عضو کی جگہ لگانا۔ یہ بہت سے اعضا ہیں، مثلاً: (۱) ہاتھ، پیر (LINB) (۲) ہڈی (بون-BONE) (۳) سخت نس (ٹنڈن-TENDONE) سخت نس جو ہڈی کو عضلہ سے جوڑتی ہے۔ (۴) رگ حس (نرو-NERVE) (۵) خون کی رگ (وینس-VENOUS) یہ رگ خون کو دل میں واپس لے جاتی ہے۔ (۶) عضلہ، پٹھا (مسکل-MUSCLE) (۷) جلد، خال (اسکین-SKIN) (۸) بون میرو وغیرہ، ہم ان میں سے بعض کی قدرے تشریح کرتے ہیں:

ہاتھ پیر کی پیوندکاری: ہاتھ اور پیر بھی بلاشبہ خدائے برتر و تواناکے عظیم انعامات سے ہیں اگر کسی کے یہ اعضا بے کار یا تباہ ہو جائیں تو وہ زندگی بھر مجبور محض رہے گا۔ اگر ایکسیڈنٹ وغیرہ کی وجہ سے کسی کا ہاتھ یا پیر کٹ کر علیحدہ ہو جائے تو اسے دوبارہ اسی انسان کے عضو میں جوڑ دیا جاتا ہے بشرطیکہ ڈاکٹر کے یہاں پہونچنے تک کٹے ہوئے عضو میں حیات

باقی ہو۔ یوں ہی آج کل اگر کسی کی انگلی یا کوئی اور عضو کٹ جائے تو اسے آپریشن کے ذریعہ دوبارہ جوڑ دیا جاتا ہے۔

ہڈی کی پیوند کاری کبھی کبھی کسی جگہ کی ہڈی میں یا اس کے قریب ایسی بیماری، خاص کر کینسر ہو جاتا ہے تو اس ہڈی کو نکالنا ضروری ہوتا ہے اب اگر نکالی گئی ہڈی غیر ضروری ہے اور اس کے بغیر کام چل سکتا ہے تو پھر دوسری ہڈی نہیں لگائی جاتی۔ اور اگر بغیر ہڈی کے کام نہیں چلتا ہے تو اسی انسان کی دوسری جگہ سے ہڈی نکال کر پہلی جگہ لگا دیتے ہیں، مقتول آدمی کے جسم سے بھی کینسر ہو جائے تو اس طرف کی ہڈی نکال کر دوسری جگہ کی ہڈی وہاں لگا دی جاتی ہے۔

خون کی پیوند کاری بغیر خون نکالے کسی جسم میں حرکت نہیں ہو سکتی اگر کسی کا ایکسیڈنٹ یا اور کوئی چوٹ وغیرہ سے ٹوٹ جائے تو خون بھی جاتا ہے۔ اس کے علاج کے لئے جسم سے ایسے خون نکال لیے جاتے ہیں جو بہت ضروری نہیں ہوتے جیسے ہی کسی کو خون کی ضرورت ہوتی اسے چوٹ کی جگہ جوڑ دیا جاتا ہے۔

رگ خون کی پیوند کاری دل کا دورہ اس وجہ سے پڑتا ہے کہ اگلی خون کی سپلائی کرنے والی نسیں بند ہو جاتی ہیں، ایسے مریض جن میں بیماری اس حد تک ہو جاتی ہے کہ دوائیں کارگر نہیں ہوتیں تو یہ نسیں نکال کر ان کی جگہ دل کی رگ "سوفینس وین" (SOPHENOUS VEIN) جوڑ دی جاتی ہے۔

اس سوال نامے کی علمی تحریر بعض دیگر حالات سے متعلق ہیں اور مکرمی جناب ڈاکٹر زبیر احمد صدیقی ایم بی بی ایس، ایم ڈی ایس سرکاری اسپتال مبارک پور کی فراہم کردہ معلومات کا خلاصہ ہیں، احقر راقم کا لفظ نہ ہیں۔

ان تحریرات کے ساتھ آپ حضرات کی خدمت میں عرض ہے:

[سوالات]

(۱) درج بالا حالات میں ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا جائز ہے یا نہیں؟

(۲) اس غرض کے لیے ایک صحت مند انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا پھر اس کے عضو بدن کو کاٹ کر جدا کرنا کیسا ہے؟

(۳) نیز اسی [illegible] فروخت کرنا، یوں ہی اپنے [illegible] ہبہ کرنا یا خیرات کرنا یا فروخت کرنا، یوں ہی اپنے [illegible] ہبہ کرنا یا بیچ کرنا یا خیرات کے طور پر دینا اور بہر حال دوسرے شخص کا اسے قبول کرنا شرعی نقطہ نظر سے کہاں تک جائز ہے؟

(۴) ایک انسان کا کوئی عضو اسی کے بدن میں کسی اور جگہ کاٹ کر جوڑا گیا ہے، عام ازیں کہ اس انسان نے اسے اپنا عضو کاٹنے کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو؟

(۵) اپنے بدن کا کٹا ہوا کوئی عضو اسی جگہ میں جوڑ دینا کیسا ہے؟ کیا حدیث پاک "ما أبين من الحي فهو ميتة" کی وجہ سے یہاں کوئی محظور نہیں لازم آئے گا؟

WWW.NAFSEISLAM.COM

مقالہ -۱

از: علامہ خواجہ مظفر حسین رضوی، شیخ الحدیث دار العلوم نور الحق، چرا محمد پور، فیض آباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اعضا کی پیوند کاری یا خون چڑھانے کا مسئلہ پیش کرنے سے پہلے چند بنیادی باتوں کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے، تاکہ مسئلہ زیر بحث کی نوعیت واضح ہو جائے۔ موجودہ دور میں علاج کے لیے علم الابدان میں دو طریقے ہیں، ایک تدابیری دوسرا تجرباتی، اس لیے ان دونوں طریقوں کو ہمیں اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے۔

[تدابیری]

(۱) ایک صحت مند جسم کے لیے باعتبار کم و کیف اخلاط اربعہ یا ہم شکل مزاج تمام اعضاء پر ہونا ضروری ہے اور جب بھی اخلاط باعتبار کم و کیف اپنی طبعی نسبت کھو بیٹھتے ہیں اور نئے مختلف مزاج پیدا ہو جاتے ہیں تو مزاج اعتدال سے ہٹ جاتا ہے جس سے جسمانی توازن متاثر ہو جاتا ہے۔ پھر یہ جسم مختلف طرح کے ایسے امراض کا شکار ہونے لگتے ہیں جن میں بعض خود جسم کی طبیعت کی وجہ سے ٹھیک ہو جاتے ہیں اور بعض میں تدابیری کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور بعض میں تجرباتی کی ضرورت پڑتی ہے۔ رہی یہ بات کہ اخلاط اربعہ کی باہمی طبعی نسبت میں فرق کیوں پڑتا ہے تو علم طب میں ان کے بہت سے اسباب بیان کیے گئے ہیں اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جسم خارجی عوامل مثلاً چوٹ، آتش زدگی یا زخم خوردگی کی وجہ سے متاثر ہو جاتا ہے جس کے اندمال کے لیے تدابیری کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔

الحاصل یہ کہ تدابیری کے ذریعہ جسم کو فطری صورت سے طبعی سیرت کی طرف لانا مقصود ہوتا ہے جس کے لیے کئی مراحل ہوتے ہیں اول تشخیص، دوم [illegible] تیسرا [illegible] کا طریقہ استعمال (غیرہ وغیرہ) یہ سارے مراحل ہوا ہی ہوتے ہیں جو درج ذیل باتوں سے واضح ہے۔

(۲) تشخیص کے لیے اطبا نے مرض و مرض کی پہچان کی خاطر کچھ علامتوں کو اپنے حس، تجربات کے ذریعہ متعین کر لیا ہے، مثلاً [illegible] وغیرہ وغیرہ ان علامتوں سے وہ اخلاط اربعہ کے غیر متناسب ہونے کا پتہ لگانے کی کوشش کرتے ہیں کہ مثلاً بلغم اور دم میں سے کس کی کمی یا کس کی زیادتی ہے اور پھر اس کو متوازن کرنے کی تدبیر میں لگ جاتے ہیں۔ اور چونکہ ایک سبب کے لیے الگ الگ کئی سبب ہو سکتے ہیں اس لیے یہ علامتیں محض علامتیں ہیں، اس سے صحیح طور پر کسی ایک سبب کا تعین نہیں ہو پاتا۔ اس لیے اطبا تشخیص کے دوران الگ الگ مرض کا تعین کرتے ہیں۔ علامتوں سے مرض کے تعین میں خطا عام ہے جس کی ایک مثال وہ ہے جو اکثروں نے امام احمد رضا سے متعلق علامتوں کا حکم صادر فرمایا تھا۔

(۳) خود ان علامتوں میں اتنی باریکیاں ہیں کہ ان کا التزام اگرچہ بحال عادی نہیں، مگر حذاقت ضرور ہے، مثلاً علم النبض میں یہ بتایا گیا ہے کہ نباض کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی انگلیوں کو زیادہ گرم، زیادہ سرد اور اسی طرح کھردری چیزوں کے لمس سے ہمیشہ بچائے رکھے، بلکہ ایسے سخت کام سے بھی محفوظ رکھے جن میں انگلیوں کو شدید گرفت سے عمل کرنا پڑتا ہے۔

اور نباض کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ جس کی نبض شناسی کرنی ہو، اس سے پہلے حالت تندرستی میں، اس کی نبض کی رفتار اور چال اور نبض کی قوت وارتعاش سے باخبر ہو، ساتھ ہی مریض کے مزاج سے بھی پہلے سے باخبر ہو وغیرہ وغیرہ۔ اس قسم کی کچھ شرطیں قارورہ بینی کے لیے بھی ملحوظ ہیں کہ حالت صحت میں پیشاب کی مقدار اور اس کی رقت وغلاظت اور اس کی رنگت کی شدت وضعف سے بھی باخبر ہو۔ اگر یہ شرطیں نہ ہوں تو نبض شناسی اور قارورہ بینی فقط ایک رسمی چیز ہے جس سے اسباب کا علم تو درکنار، ظن بھی حاصل نہیں ہوسکتا ہے۔ اس لیے طب جدید یعنی ڈاکٹری میں ان علامتوں سے گریز کرکے دوسرا طریقہ کار اختیار کرنے کی پیش کش کی گئی ہے۔ ان باتوں سے واضح ہے کہ تشخیص محض تخمینی چیز ہے۔

(۴) تجویز کا مرحلہ بھی کچھ اسی طرح ہے، یعنی اخلاط اربعہ کو معتدل حال پر لانے کے لیے فن طب میں الگ الگ دواؤں کی نشان دہی کی گئی ہے جو قرابادین اور کتب ادویات طبیہ کے مطالعہ سے واضح ہے، اس لیے اطبا بوقت تجویز اپنی فکر سے اپنے اپنے طور پر دواؤں کی تجویز کرتے ہیں اور اس کا وزن اور طریقہ استعمال بتاتے ہیں، بعض دواؤں کے مزاج میں بھی اطبا مختلف الخیال ہوتے ہیں، ان وجوہات کی بنا پر تجویز میں بھی اطبا مختلف الرائی ہو جاتے ہیں، بلکہ ایک ہی طبیب کو جب یہ احساس ہوتا ہے کہ موجودہ تجویز سے اخلاط معتدل نہیں ہوتے ہیں تو نسخہ کے اجزا اور مقدار بدلنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اس سے واضح ہے کہ تجویز بھی محض تخمینی امر ہے۔

(۵) ادویہ کی قوت کا مسئلہ تو اس سے بھی نازک تر ہے، اس لیے اگر اتفاق سے تشخیص وتجویز صحیح بھی ہو جاتی ہے تو دوا مناسب نہ ہونے کی وجہ سے علاج غیر مفید ہو جاتا ہے۔ اس کی قدرے توضیح یہ ہے کہ یونانی، آیورویدک، ہومیوپیتھی، ایلوپیتھی غرض کبھی دوائیں عموماً نباتاتی اجزا اور کبھی جماداتی اور بہت کم صورت میں حیوانی اجزا سے مختلف اصول پر بنائی جاتی ہیں، نباتاتی اجزا میں پھل، پھول، بیج، پتی، ٹہنی، تنا اور جڑ اور کبھی جڑ کے باریک ریشے حاصل کیے جاتے ہیں ـــــ اس کے متعلق رہنمائے عقاقیر اور دوسری کتابوں میں تحریر ہے کہ "ان اجزا کے حصول کے لیے الگ الگ موسم اور فصل متعین ہے کیوں کہ نباتات کی قوت مؤثرہ مختلف موسم میں سمٹ کر مختلف حصوں میں پہنچ جاتی ہے، اگر بے موسم اجزا حاصل کیے جائیں تو بظاہر اگرچہ دوا حاصل کرلی گئی، لیکن اس کی قوت مؤثرہ اس میں موجود نہ ہونے کی وجہ سے وہ اجزا بے کار ہیں" ـــــ اسی طرح یہ بھی تحریر ہے کہ "ان اجزا کو حاصل کرنے میں جڑی بوٹی کی عمر کا خیال بھی ملحوظ رکھنا ہوتا ہے، اگر عمر کا لحاظ کیے بغیر اجزا حاصل کیے گئے تو وہ بھی بے کار ہیں کیونکہ عمر کے اعتبار سے دوائیں موثر اور غیر موثر ہوتی رہتی ہیں" اسی طرح اس میں یہ بھی تحریر ہے کہ "جڑی بوٹی کے نبت کا بھی خیال رکھنا ضروری ہے۔ مثلاً ریتیلی زمین، پتھریلی زمین، چکنی مٹی والی زمین، برابر نم رہنے والی زمین، برابر خشک رہنے والی زمین، سطح الجبال، سطح الارض وغیرہ وغیرہ، اگر ان شرائط کے بغیر دوائیں حاصل کی گئیں تو وہ دوائیں بھی بے کار ہیں" ـــــ اسی طرح دواؤں میں شامل ہونے والے بدرقے اور مصلح جات مثلاً شہد، زعفران، روغن بادام، روغن زیتون وغیرہ وغیرہ میں بھی مدت اور کہنہ خالص ہونے کی شرط ہے ورنہ دوائیں پیٹ میں پہنچ کر ہضم ہو جائیں گی، ان کا اثر جن مخصوص اعضا تک پہنچانا مقصود تھا، نہیں پہنچ پائے گا۔ اسی قسم کی کچھ شرطیں حیوانی اجزا اور جماداتی اجزا میں بھی ہیں مثلاً فلاں حشرات الارض قبرستان کا ہونا چاہیے، فلاں حشرات الارض فلاں قسم کے اناج کی کیفیت کا ہونا چاہیے، فلاں جانور کی عمر اتنے سال کی ہونی چاہیے، ان تمام شرطوں کے بعد ایک اہم شرط یہ بھی ہے کہ اگر صحیح صحیح طور پر دوائیں حاصل

ہو گئیں تو انھیں مخصوص مدت کے اندر اندر ہی استعمال میں آ جانی چاہیے، ورنہ وہ دوائیں اپنا اثر کھو دینے کی وجہ سے غیر موثر ہو جائیں گی۔ اسی طرح ان دواؤں کے خشک کرنے کا بھی اہتمام ضروری ہے۔ مثلاً انھیں سایہ میں خشک کریں، نمناک جگہ انھیں نہ رکھیں، چاندنی سے انھیں محفوظ رکھیں وغیرہ وغیرہ۔

(۶) اطبا نہ تو نباتات کی کاشت کرتے ہیں اور نہ ہی اپنی نگرانی میں اپنی کھیتی کراتے ہیں، بلکہ حال یہ ہے کہ اونے پونے عام جنگلی لوگ اور پہاڑی باشندے بلا لحاظ موسم و مقام و بلا لحاظ عمر، ان اجزا کو جنگل سے لا کر عطار کے یہاں فروخت کر دیتے ہے اور عطار نسخہ دیکھ کر دوا مریض کے حوالہ کر دیتے ہیں، جبکہ اگر تشخیص و تجویز اتفاقاً درست بھی ہو تو دوا سودمند ثابت نہیں ہوتی اس لیے ازالۂ مرض کے لیے دواؤں کی قوت بھی موہوم ہے۔

(۷) رہی دوا سازی کی بات تو جو شرطیں اس کے لیے ہوتی ہیں وہ بھی بروئے کار نہیں لائی جاتیں، مثلاً ان کو کس حد تک کوٹا، چھانا، پیسا، گھیسا جائے، نیم کوبی درکار ہے یا سرمہ کی طرح کرنا ضروری ہے، اسی طرح آگ میں پکانا ہے تو اس کے لیے درجۂ حرارت کتنا ہونا چاہیے، اگر زیر زمین مدفون کرنا ہے تو کتنی مدت اور کس کم و کیف کی حد تک مدفون رکھنا چاہیے، ان باتوں کا اہتمام خود مریض نہیں کر پاتا، دوا ساز کمپنیاں بھی اس کا خاطر خواہ لحاظ نہیں رکھ پاتیں، اسی وجہ سے ایک ہی نسخہ سے، ہمدرد، ہمدم، طبیہ کالج، بیدناتھ، ذابر کی تیار شدہ ایک ہی دوا مختلف اثرات کی حامل ہوتی ہے، جس کی وجہ سے خود طبیب یہ کہتا ہے کہ فلاں معجون فلاں کمپنی اور فلاں خمیرہ فلاں فیکٹری کا استعمال کیا جائے۔ کیمیا کا نسخہ سیکڑوں کی تعداد میں آج بھی دنیا میں موجود ہے۔ لیکن اس کی کیمیائی ترکیب و تحلیل اور اصول و ضوابط زیر عمل نہ لانے کی وجہ سے کیمیا گر اپنے مقصد میں شاذ و نادر ہی کامیاب ہو پاتے ہیں۔ انسانی بدن کا قوام تو کیمیا کے قوام سے بھی لطیف و نازک تر ہے تو بھلا یہاں یہ نسخہ جات اور اس میں اس قسم کا تساہل کیا کارآمد ہو سکتا ہے۔ اس لیے دوا سازی کا کام بھی امر موہوم ہے۔

(۸) اسی طرح دواؤں کے استعمال کے لیے جو شرطیں ہیں وہ بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے، مثلاً غذا معدہ سے کیا مراد ہے؟ کیا غذائی اجزا کے کیلوس بننے کا وقت مراد ہے یا ہضم ثانی کا وقت مراد ہے۔ نہار منہ سے کیا مراد ہے؟ کیا اس سے مراد آسودگی معدہ کا ختم ہونا ہے یا صبح سویرے مراد ہے، خواہ رات کے کھانے کی آسودگی برقرار ہو، بہر حال جو بھی مراد ہے مریض ان باتوں کو نہ جانتے ہیں اور نہ اس کا لحاظ رکھ پاتے ہیں اس لیے یہ اعتبار بھی عملی اعتبار سے موہوم ہے۔

(۹) الغرض تداوی کے جملہ مراحل ایسے امر موہوم ہیں کہ علما یہ کہنے پر مجبور ہو گئے کہ یہ فن محض تخمین و ظن پر موقوف ہے اس لیے اگر کوئی بلا علاج کیے مر جائے تو اس کو اس بنیاد پر گنہ گار نہیں قرار دیا جائے گا، کہ جان بچانا فرض تھا، انھوں نے بذریعہ علاج جان بچانے کی کوشش نہیں کی اور حرام چیزوں سے علاج کرنے کی رخصت کا حکم نہیں دیا کہ امر موہوم کی بنیاد پر حرام چیزوں سے رخصت نہیں دی جا سکتی۔

(۱۰) حذاقت، طبیب میں من جانب اللہ عطا کردہ ایسا وصف ہے جیسے کسی ولی میں الہامی کیفیت، طبیب اپنی حذاقت سے چوں کہ صحیح تشخیص و تجویز کے قریب پہنچ جاتا ہے اور متناسب دواؤں کی قوت و ضعف کی شناخت بھی کر لیتا ہے، ساتھ ہی صفت اسلام کی وجہ سے اس کی فراست مؤمنہ بوجہ تدین حذاقت کی مؤید ہوتی ہے، اس لیے فقہا نے یہ ارشاد فرمایا

کہ "جہاں کہ ان اوصاف کی موجودگی میں شفا مظنون بظن غالب ملحق بالیقین العرفی ہوتی ہے، اس لیے طبیب حاذق و مسلم کی رائے سے تداوی بالحرام جائز ہے"۔ الغرض حذاقت کی قید اسی لیے ہے تاکہ تجویز، تشخیص اور شفا مظنون بظن غالب، ملحق بالیقین العرفی ہو جائے۔

جراحی

(۱) رہی جراحی کی بات تو اس کا طریقہ کار تداوی کے طریقہ کار سے بالکل الگ تھلگ ہے۔ گو دونوں کو علاج کی نوع کہہ سکتے ہیں، لیکن دونوں میں اتنا ہی فرق ہے، جیسے حیوان کی دو نوع انسان و حمار میں ہے، حمار کبھی بھی انسان کی منزل کو نہیں پا سکتا اسی طرح تداوی کبھی بھی جراحی کے مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتی، اس کی تفصیل سے پیشتر ایک تمہید ضروری ہے۔

موجودہ صدی کے اندر اندر دنیا ایجادات و اکتشافات میں ایسی حیرت ناک ترقی کر گئی ہے کہ آج اگر بوعلی سینا دم بھر کے لیے جی اٹھے، تو موٹر کار، ٹرین، ہوائی جہاز، ٹیلی گرام، ٹیلی فون، ٹیلی ویژن، انٹرکام، موبائل، لاؤڈ اسپیکر، ٹرانجسٹر، راکٹ، میزائل، بینک، کمپیوٹر، ایکسرے، کاٹوگرام، الٹراساؤنڈ اور ایٹمی اسلحہ، چاند و مریخ کا سفر اور دیگر محیر العقول چیزوں کو دیکھ کر وہ کہنے پر مجبور ہو جائے گا کہ قیامت کا سا سماں و کتاب ہو گیا اور ہم لوگ عالم برزخ سے دوسری دنیا میں آ گئے ہیں۔ آج کمپیوٹر کے ذریعہ جملہ امور درجۂ یقین تک پہنچ گئے ہیں، ساری دنیا کے عقلا اور دانشوران، اس کی کاروائی کی صحت پر ایمان لا چکے ہیں۔

(۲) اسی ترقی کا نتیجہ ہے کہ عمل جراحی سے پیش تر جملہ وہ امور جو جراحی کو ناگزیر ہونا بتاتے ہیں، طرح طرح کے کامیاب آلوں سے معلوم کر لیتے ہیں، اس کی تصویر سامنے آ جاتی ہے اور پھر اسے اسکرین کے ذریعہ واضح انداز میں مشاہدہ کر لیتے ہیں اور پھر عمل جراحی کو کامیاب بنانے کے لیے جو بنیادی امور درکار ہوتے ہیں نہایت ہی خوش انداز میں بروئے کار لائے جاتے ہیں اور جو ناکامی کی طرف لے جا سکتے ہیں، ان کا بالکلیہ خاتمہ اور یکسر سدباب کر دیا جاتا ہے۔ جراحی میں استعمال ہونے والے آلات اور ادویات کی اچھی طرح دیکھ بھال کر لی جاتی ہے۔ اعضا پیش کرنے والے اور مریض دونوں ہی کا طرح طرح کے آلات سے جانچ کر کے اطمینان بخش تسلی حاصل کر لی جاتی ہے، مثلاً تاریخ صحت کا علم، سارے اعضا کا تفصیلی جائزہ، نفسیاتی محاسبہ، اعضا سے متعلقہ خصوصیت کے ساتھ معائنہ، پیشاب کا تجزیہ، ذیابطیس کی تحقیق، خون کا گروپ یعنی جملہ وہ امور جو جراحی کے لیے ضروری ہیں، پہلے پوری تحقیق کے ساتھ عالم محسوسات میں لا کر جراحی کی کامیابی کا یقین حاصل کر لیا جاتا ہے اور جب طرفین یعنی معالج و مستطلع کو شفا کا یقین ہو جاتا ہے تو پھر کام آگے بڑھایا جاتا ہے۔ یعنی تداوی میں حذاقت سے جو مقصود ہوتا ہے اس کو بدرجۂ اتم و اکمل طرح طرح کے آلوں سے چھان پھٹک کر معیار پر اتار لیا جاتا ہے۔ جس طرح دل و دماغ اور اعلیٰ صلاحیت اور علمی قابلیت کے ذریعہ جو حساب و کتاب اور دیگر امور حاصل کیے جاتے تھے آج انھیں کمپیوٹر سے حاصل کر لیا جاتا ہے اور ان کی صحت پر پوری دنیا کو یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ آج فلکیاتی اعمال طرح طرح کے آلوں سے کیے جاتے ہیں اور ان اعمال پر عقل و شرع کا اعتماد بحال رہتا ہے، اس لیے جراحی کی تشخیص و تجویز اور طریقۂ علاج تداوی کی بہ نسبت ہزاروں گنا زیادہ مظنون بظن غالب ملحق بالیقین کے درجہ پر پہنچ جاتا ہے۔

ہاں ایک الگ بات ہے کہ کبھی کبھی سارے انتظامات معقول ہونے کے باوجود عمل جراحی ناکام ہو جاتا ہے، انسان

کے لیے جان بچانے کی کوشش اور عمل ضروری ہے۔ رہا جان کا سوال، تو یہ رب العزت کے علم میں ہے کہ یہ جان بچے گی یا نہیں اور کوشش کامیاب ہوگی یا نہیں مثلاً صورت اکراہ میں سگرہ پر ضروری ہے کہ جس بات پر اکراہ ہوا ہے، وہ اس پر عمل کرلے، رہی یہ بات کہ اس عمل کے بعد بھی میری جان بچے گی یا نہیں، یہ رب تعالیٰ کے علم میں ہے۔ ہوسکتا ہے کہ جابر نے جس بات پر مجبور کیا ہو اس بات پر عمل کرنے کے بعد بھی مجبور کو قتل کردے، نوالہ حلق سے اتارنے کے لیے جو شراب کی گھونٹ لی ہے خود وہ گھونٹ پیٹ میں پہنچ کر ایسا فساد پیدا کردے کہ آدمی فوراً مرجائے، اس لیے جان بچانے کی تدبیر پر اطمینان کافی ہے، خواہ جان بچے یا نہ بچے، بہرحال جراحی میں مکمل طور پر بطور مشاہدہ اطمینان و یقین ہو جاتا ہے کہ یہ طریقہ کار ہماری جان و اعضا کے حفظ کے لیے ضروری ہے اور یہ سارے انتظامات عمل جراحی کو کامیاب بنانے کے لیے صحیح طور پر ضامن ہیں۔ اس کے باوجود بھی اگر عمل جراحی ناکام ہو جاتا ہے تو وہ ناقابل دعوٰی ہے۔ اس لیے اسے "اتلاف بالمعدوم" کے خانہ میں ڈال دینا چاہیے، ورنہ پھر ٹرینوں، بسوں، ہوائی جہازوں پر سفر کرنا بھی حرام ہو جائے گا کہ ان کے بھی حادثے میں ایکسیڈنٹ اور کریش میں سینکڑوں جانیں ضائع ہو جاتی ہیں۔ یہاں بھی کوئی مسافر کی جان کا ضامن نہیں ہوتا۔

(۳) ہاں! یہاں یہ بات قابل لحاظ ضرور ہے کہ پوری تفتیش کے بعد اگر جراح کا یہ فیصلہ ہو کہ عمل جراحی کے بعد بھی گمان غالب ناکامی ہے اور کامیابی صفر کے برابر ہے تو عمل جراحی کی اجازت نہ ہوگی۔

الحاصل یہ کہ عمل جراحی میں عضو کا اعادہ الی سیرتہ الاولیٰ نہیں بلکہ اس میں تجرید، مثلاً (ہیڈ رول، پتھری، ٹیومر، اوپینڈس وغیرہ کے آپریشن) یا ترکیب (مثلاً کٹی ناک یا کٹے ہونٹ کی پیوندکاری) یا تبدیلی (مثلاً دل، گردہ، پھیپھڑا وغیرہ کی تبدیلی) کا عمل مقصود ہوتا ہے اور یہ تینوں باتیں یعنی تجرید، ترکیب اور تبدیل عالم محسوسات کی چیزیں ہیں۔ ہم اپنی آنکھ سے یا آلہ کی مدد سے دیکھتے ہیں کہ تجرید میں بدگوشت کو کاٹ کر پھینک دیا گیا، ترکیب میں ناک، کان، ہونٹ بالکل صحیح ہو گئے اور تبدیل میں دل، گردہ، پھیپھڑا عمل کرنا شروع کردیا، برخلاف تداوی کے کہ وہاں نہ تو مرض ہی حسی ہوتا اور نہ ازالۂ مرض کی تدبیر ہی حسی ہوتی، بلکہ نتیجہ برآمد ہونے کے بعد اس کو یقین کا درجہ ملتا ہے۔

الحاصل جراحی کی تشخیص و تجویز اور اس کے مبادی بالعموم حسی ہوتے اور تداوی میں غیر حسی اور موہوم ہوتے ہیں، اس لیے دونوں ہرگز ہم پلہ نہیں۔ اس لیے تداوی کے عدم جواز کی صورتوں کو جراحی پر لاگو نہیں جاسکتا اور نہ تداوی سے متعلق فقہی جزئیات کو کھینچ تان کر جراحی پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

(۴) مسئلہ مجتہد فیہ میں عرفی یقین احکام شرع جاری کرنے کے لیے کافی سمجھا جاسکتا ہے تو عمل جراحی میں اسے کافی کیوں نہیں سمجھا جائے گا۔ رخصت اسقاط کو ۹۲ کلومیٹر کی مسافت پر موقوف رکھا گیا ہے، حالاں کہ کوئی مسافر صحیح طور پر ناپ کر سفر طے نہیں کرتا اور نہ کسی کو صحیح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہماری مسافت ۹۲ کلومیٹر کی ہے، بلکہ یہ عرفی ہے۔ پیمائش کے ذریعہ معلوم کرلیتے ہیں اور رخصت پر عمل شروع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح قرآن کریم میں عدت طلاق کے لیے "ثلثۃ قروء" آیا ہے، امام شافعی نے مختلف قرائن سے اس کو طہر پر محمول فرمایا اور امام اعظم نے حیض پر، حالاں کہ امام اعظم کے قول پر تین حیض گزارنے میں دو طہر درمیان میں آتی جاتا ہے۔ اگر ایک طہر مزید مان لیتے تو قطعی اور یقینی طور پر "ثلثۃ قروء" پر عمل ہو جاتا، خواہ وہ بمعنی طہر ہو یا بمعنی حیض، لیکن فقط چند قرینے کی بنیاد پر اجتہاد کرکے اس کو حیض کے ساتھ مختص کرکے واجب کردیا، جب

WWW.NAFSEISLAM.COM

کہ اس قسم کی تاویل میں احتمال خطا باقی عن الدلیل ضرور ہوتا ہے۔ اسی سے واضح ہوتا ہے کہ محل جراحی میں اب کہ کسی طرح سے مرجوحہ یقین حاصل ہو جائے تو پھر وہ اگر واجب نہیں تو جائز ضرور ہوگا۔ تداوی میں چوں کہ شروع سے آخر تک جملہ مراحل موہوم در موہوم ہوتے ہیں، اس لیے وہاں یہ علم نہیں۔

(۵) آپ نے دیکھا ہوگا کہ بعض پودا زمین سے اکھاڑ کر پانی بھرے بوتل میں ڈال دیا جاتا ہے تو وہ عرصہ تک ہرا بھرا رہتا ہے، بلکہ آپ نے یہ بھی دیکھا ہوگا کہ بعض پودوں کو اکھاڑنے کے بجائے اس کے کسی حصہ کو کاٹ کر الگ کر دیا جاتا ہے اور پانی سے تر کرتے رہتے ہیں تو وہ بھی مرجھا نہیں جاتا۔ جیسے پان کی بیل، سدا بہار جیون بوٹی اور گل مہر وغیرہ۔ اور اگر فریج میں رکھا جائے تو اس میں عرصہ تک بلا کسی تغیر کے حیات کے آثار برقرار رہتے ہیں۔ اسی طرح کسی حیوان کا کوئی عضو کاٹ کر جدا کر لیا جائے تو یہ ضروری نہیں کہ فوراً ہی قطعی طور سے زندگی کے آثار بالکلیہ ختم ہو جاتے ہیں، بلکہ مشاہدہ میں آتی رہتی ہے کہ مچھلیوں کے بعض حصے کاٹ کر علیحدہ کرنے پر بھی متحرک دکھائی دیتے ہیں۔ ذبح کردہ گائے کے گوشت کی بوٹی کر لینے کے بعد بھی بعض بوٹی پھڑکتی رہتی ہے۔ جب قصائی باقاعدہ اور استعمال سے بوٹیاں کاٹتے ہیں تب بھی بعض بوٹیوں میں حرکت باقی رہتی ہے تو اگر کوئی ماہر جراح فن جراحی کے اصول پر کسی عضو کو جسم سے جدا کر دے تو اس میں حیات کا باقی رہنا کوئی اچنبھے کی بات نہیں۔

(۶) اسی طرح فن جراحی میں ایسی دوا بھی ایجاد میں آ گئی ہے کہ جسم سے علیحدہ کردہ عضو اگر اس دوا میں اور مناسب ظرف و مکان میں رکھا جائے تو اس میں حیات کے آثار منجملہ حساسیت و روح بدستور بہت دنوں تک باقی رہتے ہیں اور اگر اسے دوسرے بدن میں پیوندکاری سے نصب کر دیا جائے تو وہ باقاعدہ حیات عضو جیسا کام بھی کرنے لگے۔ اور یہ بات کھلی ہوئی ہے کہ جب تک کٹے ہوئے عضو میں حیات کے آثار رہیں گے اس وقت تک وہ باقاعدہ مردہ ہے اور نہ بحکم مردہ ہے۔ وہ عضو بالکل اس حال میں رہتا ہے جیسے کوئی عام حیوانات میں سے کسی کی کاٹی ہوئی زندگی معدوم معلوم ہوتی ہے، لیکن فی الواقع وہ ایسا نہیں بلکہ وہ اب بھی سماج میں اور طب میں باحیات مانا جاتا ہے۔ اسی طرح عضو مقطوع کا بھی حال ہے کہ اگرچہ بظاہر وہ مردہ کٹ میں آتا ہے لیکن نفس الامر میں اب بھی اس میں آثار حیات باقی ہیں، اس لیے وہ نہ مردہ ہے اور نہ بحکم مردہ۔

فقہائے کرام نے [illegible] عضو مقطوع کو مردہ قرار دیا ہے، وہاں مراد یہ ہے کہ اس سے آثار حیات بالکل ختم ہو گئے ہوں جیسے کہ عادتاً ہوتا ہے۔ فقہائے کرام کے فرمان میں کہ "جب تک ذبح کردہ جانور باقاعدہ حلقاً نہ ہو جائے اس کا کوئی عضو کاٹنا مکروہ ہے" اسی بات کی طرف اشارہ ہے۔ اگرچہ ذبح کے بعد اس جانور کا زندوں میں شمار نہیں کیوں کہ عادتاً اب اس میں حیات لوٹ کر نہیں آ سکتی۔

(۷) اسی طرح طبعیات میں یہ بات بھی ثابت ہے کہ "جسم کی طبیعت میں قدرتاً ایسی صلاحیت موجود ہوتی ہے جو زخم خوردہ عضو کی بلا کسی دوا کے اصلاح و اندمال کرے بشرطے کہ کسی خارجی اثر سے اس میں سمیت یا کوئی دوسرا فساد پیدا نہ ہو گیا ہو، اور اگر اس قدرتی صلاحیت کی مزید مدد دوا سے کر دی جائے تو اسرعت اندمال حاصل ہونے لگتا ہے۔ اور یہاں یہ حال ہے کہ جب سے آپریشن کی ترقی کا دور شروع ہوا ہے اسی دم سے ایسی دواؤں میں بھی ترقی شروع ہو گئی ہے کہ وہ جراحی کے

WWW.NAFSEISLAM.COM

ہوئے عضو کے جوڑنے میں انتہائی اثر رکھتے ہیں اور آخر میں اس قسم کی دوا کو ہر طرح سے جانچ، پرکھ اور تجربہ کر کے اس منزل تک پہنچا دیا گیا ہے کہ لوگ اسے جادو سے تعبیر کرتے ہیں۔

(۸) عضو کی ترکیب و تبدیل میں چوں کہ آلہ عضو کو اسی کے منصب پر رکھ کر اس سے وہی کام لیا جاتا ہے جو قدرتا ان کے لائق ہے، لہٰذا اس لیے اس میں اس عضو کی نہ کسی طرح اہانت ہے اور نہ بے حرمتی، ہاں اگر منصب محل سے ہٹا کر اس سے دوسری منفعت مثلاً کھانے پینے اور بیت الخلاء کے لیے استعمال کیا جائے تو البتہ اس کی اہانت کا پہلو نمایاں ہوتا ہے، اس کی تفریع یہ ہے کہ کسی بھی شئ سے عرفی استفادہ کی دو صورتیں ہیں، اول یہ ہے کہ مستفید اس شئ کو اپنا جز متصل یا اتصال حقیقی بنائے اور اس پر جز کا تسمیہ بھی جاری ہو اور درد و الم اور حساسیت وغیرہ کا اس پر ترتب بھی ہو، جیسے اعضا کی پیوندکاری میں ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ مستفید اس سے کوئی دوسرا کام لے لیکن اس شئ کو اپنا جز متصل یا اتصال حقیقی نہ بنائے، خواہ اسے جز ہی نہ بنائے اور نہ اس پر جز کے تسمیہ کا ترتب ہو جیسے ناشدہ وغیرہ خواہ اسے اپنا جز بنا لے اور اس پر جز کا تسمیہ بھی جاری ہو لیکن اس کا عدم اتصال ظاہر ہو جیسے مصنوعی ناک وغیرہ جو اسے جز بنائے اور اس پر جز کا تسمیہ بھی جاری ہو اور ساتھ ہی اتصال بھی ظاہر ہو لیکن فی الحقیقت اتصال حقیقی نہ ہو جیسے مصنوعی دانت۔ استفادہ کی پہلی صورت انتفاع ہے اور نہ استعمال بلکہ دوسری صورت کی تینوں قسمیں انتفاع ہیں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ استعمال الشئ، تحصیل الغیر وغیرہ تحلیل ہے۔ استعمال الشئ، بتحصیل المنفعۃ انتفاع ہے اور تصرف الشئ، لتحصیل المنفعۃ لو الضرورۃ استعمال ہے اور چوں کہ جز علت بقا میں داخل ہے اور علت بقا عضو کا مقوم ہوتا ہے اور منفعت خارج عن الذات اور غیر مقوم للعضو ہوتی ہے، اس لیے جز اور منفعت الگ الگ ہونے کی وجہ سے جز تحلیل نہ انتفاع ہے اور نہ استعمال، یہی وجہ فقہاء کے ان جزئیات کو جو جز انسانی سے انتفاع کو حرام بتاتے ہیں، اعضا کی پیوندکاری سے [illegible]

اور جب یہ واضح ہو گیا کہ اعضا کی پیوندکاری منفعت نہیں اس لیے پیوندکاری کی ابتدا سے پیوندکاری کے کامیاب ہونے تک عضو میں جو کچھ بھی عمل ہو وہ نہ تو انتفاع ہے اور نہ استعمال، نہ حق جراح میں، نہ حق مریض میں۔ البتہ پیوندکاری کی کامیابی کے بعد عضو کی [illegible] انتفاع ہے [illegible] عضو مریض کا اپنا عضو ہو گیا ہے اس لیے اس سے [illegible] عضو [illegible] لازم ہے، وہ حرام نہیں۔ بلا تمثیل اس کی نظیر یہ ہے جیسے تین میں خالق نے مرد سے عضو کی تخلیق فرمائی۔ یہ تخلیق نہ تو انتفاع ہے اور نہ استعمال، نہ حق خالق میں، نہ حق تین میں بلکہ اس کی تخلیق مبنی علی المصلحۃ ہے کہ جب یہ عضو لائق کار اور صالح محل ہوتو اس عضو کو استعمال کرے اور اس سے انتفاع بھی کرے یا مثلاً فعل نکاح منکوحہ لائیہ ہے، حالت انعقاد عقد جو محل قاضی یا کوئی کرتا ہے، وہ نہ لائیہ کا استعمال ہے اور نہ اس سے انتفاع، نہ حق قاضی میں اور نہ حق ناکح میں، اس لیے یہ اعمال حرام نہیں اور بعد انعقاد لائیہ ناکح کی ہوی بن گئی، اس لیے ناکح کا اس سے انتفاع جائز ہے۔ تقریباً یہی حال جملہ عقود میں ہے۔ اعضا کی پیوندکاری بھی ایک عقد ہی ہے، یہاں بھی نہ عضو کا استعمال ہے اور نہ اس سے انتفاع، بعد تکمیل پیوندکاری مریض کا جز بن جانے کی وجہ سے اس سے انتفاع جائز و درست ہے۔ الغرض پیوندکاری کی علت غائیہ سے استمتاع انتفاع ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب

پیوند کاری مکمل ہو جائے، اس سے قبل نہیں۔

بطریق تنزل یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ علما کے اس فرمان سے کہ "جزء انسانی سے انتفاع حرام ہے کہ اس میں اس کی تحریم نہیں بلکہ اہانت ہے" اس بات کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ اس سے وہ انتفاع مراد ہے جس میں اس کی اہانت ہے۔ "لأن الحكم يدور على علته" مثلاً کھال سے بیگ بنانا، جوتا بنانا، جلد سازی کرنا یا چمڑے سے سلائی کا کام کرنا، یا روئی دھننے کے لیے تانت بنانا، یا ہڈی سے چاقو وغیرہ کا دستہ بنانا یا اس کے کسی عضو کو کوٹ چھان کر یا پانی میں ابال کر بطور تداوی استعمال کرنا یا پکا کر کھانا وغیرہ، جیسے عام طور پر حیوانی اجزا سے انتفاع ہوتا ہے۔ یعنی انتفاع کی جو جنس طبقات فقہا میں تھی اس کی نوع اور اس کے افراد مراد ہیں" لأن الكلام إنما يحمل على أحوال الإنسان" جیسے متقدمین کا فرمان "الجماد طيرانه في الهواء محال عادة" اس میں ہوائی جہاز، راکٹ وغیرہ داخل نہیں، جو کل پرزے کی وجہ سے ہوا میں اڑان بھرتے ہیں۔

پیوند کاری میں عضو کی اہانت و احترام کی مثال اس طرح سے دی جا سکتی ہے کہ خدانخواستہ اگر کوئی تعلیمی ادارہ زلزلہ یا سیلاب کے حادثے میں تباہ ہو جائے تو اگر اس ادارہ کے اراکین کو کسی ایسے ادارہ کی ذمہ داری سپرد کر دی جائے جہاں کے اراکین ناکارہ ہو گئے ہوں تو اس سے تباہ شدہ ادارہ کے اراکین کی نہ اہانت ہے، نہ بے حرمتی، بلکہ یہاں اس کی عزت افزائی اور دوسرے ادارہ کا تحفظ ہے، بالکل یہی حال تبدیل اعضا کے مسئلہ میں ہے کہ جسد انسانی ایک ادارہ ہے جس کے کچھ ارکان ہیں اگر جسد انسانی کسی حادثہ میں تباہ ہو جائے اور اس کے ارکان دل، گردہ اور دیگر اشیا کو دوسرے ایسے جسد انسانی میں فٹ کر دیا جائے جس کے اراکین از کار رفتہ ہو گئے ہوں تو اس سے اراکین کے احترام میں کوئی فرق نہیں پڑتا اور نہ یہ اس کی اہانت ہے، ہاں! اگر اراکین کو ان کے منصب سے گرا کر دوسرے ادارہ میں اس طرح منتقل کر دیا جائے کہ صدر مدرس کو چپراسی اور صدر کمیٹی کو فراش اور دیگر اراکین میں سے بعض کو باورچی، بعض کو مالی، بعض کو مصلی اور بعض کو سقہ اور بعض کو کلرک وغیرہ وغیرہ کے عہدے پر کر دیا جائے، تو البتہ اس کی اہانت ہے، بلکہ اگر دیکھا جائے تو حادثہ کے شکار آدمی کے عضو بہر حال بے کار ہو جاتے ہیں لیکن تبدیلی اعضا کی صورت میں کچھ دنوں ہی کے لیے سہی پھر بھی وہ اپنے منصب پر آ گئے، اس لیے اس میں اہانت نہیں بلکہ ان کا اعزاز ہے۔

نتیجۂ کلام و خلاصۂ بحث

(۱) علاج بالمداوی میں شروع سے آخر تک جتنے مراحل ہوتے ہیں سبھی امر موہوم در موہوم ہوتے ہیں۔ اس لیے فقہائے کرام نے یہ فرمایا کہ "یہ نہ فرض ہے اور نہ واجب" اور اسی بنیاد پر حکیم حاذق و مسلم کی رائے کے بغیر تداوی بالحرام کو ناجائز قرار دیا، اس کے برخلاف علاج بعمل جراحی کے جملہ مراحل گو کہ مرئی اور مشاہد اور حسی ہوتے ہیں، جو برہانیات کے متقدمے ہوتے ہیں۔ اس لیے علاج بذریعہ جراحی کی کسی بھی صورت کو، خواہ تجریدہ ہو یا ترکیب یا تبدیل امر موہوم کی بنیاد پر ناجائز قرار دینا قطعی درست نہیں اور تداوی کے جزئیات کو اس پر منطبق کرنا قطعی صحیح نہیں۔ رہی یہ بات کہ جان کی سلامتی کی ضمانت تو یہ کہیں بھی لازم نہیں جیسے مضطر کے لیے حرام شئی کے کھانے یا مجبور کا مکروہ پر عمل کرنے میں اگرچہ ظاہر حال یہی ہے کہ جان کی سلامتی ہو گی لیکن اس میں بھی جان کی سلامتی کی کوئی ضمانت نہیں ہوتی ہے، اس لیے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ لقمہ اتارنے کے لیے شراب کی گھونٹ پی گئی ہو لیکن خود شراب کی گھونٹ موت کا باعث بن جائے، اسی مکروہ پر عمل کرنے کے باوجود جابر

مجبور کو قتل کر سکتا ہے، مردہ ماں کے شکم کو چیر کر زندہ بچہ برآمد کرنا نا جائز نہیں بلکہ واجب ہے، یہ الگ بات ہے کہ اس عمل کے بعد بچہ زندہ رہے گا یا نہیں، اس کی کوئی ضمانت نہیں۔ بلکہ اگر تناسب معلوم کیا جائے تو ایسی صورت میں بیشتر بچے موت کا لقمہ بن جاتے ہیں۔ عمل جراحی میں بھی یہی صورت ہے کہ ظاہر حال یہی بتاتا ہے کہ اس میں جان کی سلامتی ہے، گو کہ اس کی ضمانت نہیں۔ اس لیے اس پر بھی عمل جائز ہے اور اس کے جواز پر کوئی کلام نہیں، بلکہ یہاں بعض صورتوں میں علاج فرض ہے، بعض میں واجب، بعض میں مستحب اور بعض میں ممنوع ہے۔ اس کی تفصیل مندرجہ ذیل باتوں سے واضح ہے۔

(۲) تبدیل اعضا جس حال میں کیا جاتا ہے اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ مریض کا ایسا عضو بے کار ہو گیا ہے کہ اگر اس کا بدل نہ ہو تو مریض کی موت یقینی ہے، دوسری یہ کہ مریض کا ایسا عضو بے کار ہو گیا ہے کہ اگر اس کا بدل نہ ہو تو اگر چہ موت یقینی نہیں لیکن مریض سخت حرج میں واقع ہو جائے گا۔

اسی طرح جس سے بدل حاصل کیا جاتا ہے یا تو ایسے انسان سے حاصل ہوتا ہے جو کسی حادثہ میں جس طرح خود برباد ہو گیا اسی طرح اس کے اعضا بھی برباد و ضائع ہو جائیں گے تو تبدیل اعضا کی پہلی صورت اس حالت میں قطعی جائز ہے، بلکہ اگر استطاعت ہو تو فرض ہے کہ اس سے مریض کی جان بھی بچ جائے گی جس کا بچانا فرض ہے اور برباد ہونے والا عضو بھی محفوظ ہو کر کار آمد ہو جائے گا۔ اور یہاں اس کی نہ کچھ اہانت ہے نہ اضاعت، اور اگر بدل کسی تندرست آدمی سے حاصل کیا گیا ہو کہ جس سے اس کی جان کو کوئی خطرہ نہیں اور وہ اس کی اجازت بھی دیتا ہے تو یہاں بھی تبدیل اعضا جائز ہے اور بصورت استطاعت علاج فرض ہوگا۔ لیکن اگر تندرست کو جان کا خطرہ ہو تو "الضرر لا یزال بمثلہ" کی وجہ سے علاج جائز نہیں، بلکہ ممنوع ہے۔

(۳) تبدیل اعضا کی دوسری صورت میں بھی یہی حال ہے کہ اگر حادثہ زدہ کے عضو سے کیا جاتا ہے تو جائز ہے اور اگر استطاعت ہو تو واجب ہے، کہ دفع حرج بحسب استطاعت واجب ہے، اس میں حادثہ زدہ انسان کا نہ کوئی حرج ہے اور نہ کوئی نقصان اور نہ عضو انسانی کی اہانت، بلکہ علی شرف اضیاع عضو کی حفاظت و احراز ہے۔

اور اگر تندرست آدمی کے عضو کو بطور بدل استعمال کیا جائے تو تبدیل اعضا کی دوسری صورت میں ملحوظ رہے کہ قبل علاج مریض کا حرج اور بعد تبدیل تندرست کا حرج، اگر دونوں مساوی ہوں یا تندرست آدمی کا حرج بڑھ جائے تو جراحی جائز نہیں۔ بلکہ ممنوع ہے اور اگر تندرست آدمی کا حرج اقل ہو تو جائز ہے، مثلاً کسی کی دونوں آنکھ ضائع ہو گئی اور ایک آدمی اپنی ایک آنکھ پیش کرتا ہے تو ایسی صورت میں ایک آنکھ کی جراحی جائز ہے کہ "الحرج الشدید یزال بالحرج الخفیف" اور اگر استطاعت ہو تو اس صورت میں دفع حرج کے لیے علاج واجب ہے اور اگر مریض کا علاج بعمل جراحی ہو اور تندرست آدمی کا حرج شدید ہو جائے یا برابر ہو جائے تو یہ جراحی جائز نہیں، بلکہ ممنوع ہوگی، مثلاً مریض کی ایک آنکھ ضائع ہو گئی اور جس آدمی سے ایک آنکھ حاصل کی جا رہی ہے فی الحال اس کی بھی ایک ہی آنکھ ہے تو آنکھ کے نکالنے سے اس کا حرج بڑھ جائے گا یا مثلاً مریض کی صرف ایک آنکھ ضائع ہو گئی اور کوئی ایسا تندرست جو دو آنکھ والا ہے اپنی ایک آنکھ پیش کرتا ہے، تو چوں کہ اس میں حرج مساوی ہو جاتا ہے یعنی قبل علاج جو حرج مریض کو تھا بعد علاج اب وہی حرج تندرست آدمی کو ہو گیا، چوں کہ اس صورت میں حرج مساوی ہے اس لیے بقاعدہ "الضرر لا یزال بمثلہ" روا نہیں، بلکہ ممنوع ہوگا۔

(۴) اسی ضابطہ پر عمل جراحی کی وہ صورت جو ترکیب کہلاتی ہے یعنی اعضا کی پیوندکاری کو بھی قیاس کر کے حکم لگانا

چاہیے اور خون چڑھانے کا مسئلہ بھی ایسا ہی ہے۔ رہا عمل جراحی سے تجرید کا مسئلہ مثلاً ہیڈ روسل اور اوپینڈس وغیرہ تو اس علاج میں دوسرے کے اعضاء سے عام طور پر کوئی تعلق ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے اگر قبل علاج مریض کے لیے کوئی خطرہ نہیں، ہاں! بعد علاج اس کے لیے بہتری ہے تو یہ علاج مستحب ہے اور اگر کسی بھی وجہ سے یہاں بھی عضو کی پیوندکاری کرنی ہو تو یہ پیوندکاری مستحب ہے۔ لیکن اگر بدون علاج یہاں جان کا خطرہ ہے۔ جیسے اوپینڈس یا دماغ کا ٹیومر وغیرہ تو پھر علاج فرض ہوگا۔

بوجہ آخر (۱) بوقت ضرورت دوسرے ائمہ کے قول پر عمل جائز ہے۔ ہر چند کہ مذہب حنفی میں بحالت مخمصہ یا اکراہ دوسرے کے عضو کا قطع ممنوع ہے، لیکن دوسرے ائمہ کے یہاں جائز ہے۔ اس لیے تبدیل اعضاء وغیرہ میں جہاں ضرورت یا حاجت بمرتبہ ضرورت ہو، تو وہاں بذریعہ جراحی علاج درست ہے جب کہ جراحی میں قطع اعضاء جراحی کے اصول پر ہونے کی وجہ سے ملقوع منہ الاعضاء خطرہ میں نہیں ہوتا، برخلاف مخمصہ یا اکراہ کے کہ اس کا بے خطرہ ہونا ظاہر نہیں، اسی طرح تبدیل اعضاء اور پیوندکاری میں دامستگی محض نہیں ہوتی بلکہ اتصال حقیقی ہوتا ہے، برخلاف حالت مخمصہ کہ وہاں اتصال حقیقی نہیں، بلکہ انتفاع واستعمال ہوتا ہے تو جب بعض ائمہ کے یہاں مخمصہ وغیرہ میں عضو انسانی کا استعمال جائز ہے تو تبدیل میں اس کا اتصال بدرجۂ اولی ہونا چاہیے۔

(۲) رہی یہ بات کہ کسی مردہ یا زندہ انسان کا عضو کاٹنے میں اس زندہ یا مردہ انسان کا ایلام ہے، اس لیے یہ حرام ہے، تو یہ ہر صورت میں حرام نہیں، اس لیے کہ احیا کے لیے مردہ انسان کا ایلام جائز ہے۔ جیسے مردہ ماں کا شکم چیر کر زندہ بچہ برآمد کرنا جائز ہے، خواہ برآمد کرنے کے بعد بچہ زندہ رہے یا نہ رہے۔ اسی طرح اگر زندہ انسان کے ایلام سے کسی قریب الہلاک انسان کو بچایا جا سکتا ہے تو چوں کہ یہاں ضرر خفیف سے ضرر شدید کو زائل کیا جاتا ہے اس لیے یہ بھی روا ہے۔ یہی حکم خون کشید کر کے دوسرے کے جسم میں چڑھانے کا بھی ہے۔ "الضرر الشدید یزال بالضرر الخفیف"۔

جن جن صورتوں میں جراحی یا تصعید دم ضروری اور واجب ہے ان صورتوں میں اگر بطور عطیہ عرفی یا ہبہ عرفی عضو اور خون حاصل نہیں ہوتا تو ان صورتوں میں خون اور عضو کی صورتی بیع وشرا جائز ہے، انتخاب والی صورت میں خود مریض کے عضو یا کسی ماکول اللحم جانور کے عضو سے پیوندکاری جائز ہے، دوسرے کے عضو سے جائز نہیں، رہا اس صورت میں خون کا مسئلہ تو مریض خود خون کا محتاج ہے۔ اس لیے اس سے خون کی تصعید کی روا نہیں تو پھر تصعید کا سوال ہی نہیں اٹھتا، باقی ماکول اللحم جانور کے خون کا مسئلہ تو جانور کا خون انسانی خون کے گروپ سے میل ہی نہیں رکھتا، اس لیے اس کا بھی سوال نہیں پیدا ہوتا۔

استفتا: کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ دور حاضر میں جو آپریشن کیا جاتا ہے جس میں کسی کے خراب عضو کو دوسرے کے صحیح عضو سے بدل دیا جاتا ہے۔ جائز ہے یا نہیں؟ کچھ لوگ ناجائز بتاتے ہیں کہ اس میں دوسرے آدمی کو ضرر ہوتا اور انسان کے احترام میں خلل ہوتا۔ لیکن کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اس میں چوں کہ مریض کی بھلائی ہے اس لیے یہ درست اور جائز ہے۔ حکم شرع سے مطلع کیا جائے۔ بینوا توجروا۔

الجواب بتوفیق الملک الوھاب: جن چیزوں کی اضاعت وابلاک پر بندوں کے لیے حکم عقاب ہے خواہ آخرت میں بطور وعید یا دنیا میں بطور حدود وقصاص یا بطور ضمان، وہ ساری چیزیں واجب الحفظ ہیں، نفسہ ان کا ابلاک کسی صورت میں جائز نہیں اور چوں کہ "مقدمۃ الواجب واجبۃ" اصول فقہ کا ضابطہ ہے اس لیے ان چیزوں کے حفظ کا موقوف

علیہ عند الشرع بمرتبۂ ضرورت ہوتا ہے، لہٰذا حفظ نفس و اطراف، حفظ نسب و عصمت، حفظ دین و عقل اور حفظ مال و متاع واجب اور جن چیزوں پر ان کا حفظ موقوف وہ بمرتبۂ ضرورت ہے۔ نفس و اطراف، واجب الحفظ کے ساتھ ساتھ واجب الاحترام بھی ہیں۔ اس لیے باجازت بھی کسی کو ہلاک کرنا اور زندوں یا مردوں کے عضو کو کاٹ کر جدا کرنا جائز نہیں کہ یہاں حفظ نہیں بلکہ اضاعت و اہلاک ہے، احترام نہیں بلکہ اہانت و بے حرمتی ہے، جو واجب الحفظ اور محترم بالذات کے منافی ہے۔ البتہ اگر صورت ایسی ہو کہ بغیر عضو کاٹے چارۂ کار نہیں تو بربنائے ضرورت عضو کا کاٹنا جائز بشرطے کہ "إزالة ضرر بمثله و إتلاف العضو و إهانته" نہ لازم آئے، جیسے کہ اعضا کی پیوندکاری میں ہوتا ہے کہ یہاں قطع نہ برائے اضاعت اور نہ بعد قطع اس کی اہانت، بلکہ اس کا احترام برقرار رہتا ہے۔ اگر تلف عضو یا اس کی اہانت ہو تو کسی حال میں عضو کا قطع جائز نہیں خواہ وہاں ضرورت ہی کیوں نہ متحقق ہو، جیسے حالت اکراہ یا حالت مخمصہ میں۔

آپریشن کی صورت جو سوال میں درج ہے، ہندو، مسلم، سکھ، عیسائی، امیر و غریب، پیر و مرشد، علما و صلحا اور عوام و خواص سبھی میں رائج اور اس میں ابتلائے عام ہے اور روز بروز اس کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوتا جا رہا ہے، اس لیے بوجہ تعامل و عموم بلوی اس کے جواز میں کلام نہیں۔

اعضا کی پیوندکاری کی مثال ایسی ہے جیسے (العیاذ باللہ) کسی نسخۂ قرآن پاک کو دیمک نے جا بجا چاٹ کر ناقابل تلاوت کر دیا ہو اور اسی مطبع کے دوسرے قرآن پاک کا کوئی ورق چھٹ کر غائب ہو گیا ہو تو دیمک خوردہ قرآن پاک کے سالم ورق کو اگر تراش کر دوسرے قرآن پاک کے پھٹے ہوئے ورق کی جگہ اس لیے چسپاں کر دیں تاکہ وہ صحیح حال پر ہو جائے یہ قطعاً درست ہے۔ قطع و تراش سے نہ دیمک خوردہ قرآن کی بے حرمتی ہے اور نہ ایسی پیوندکاری حق قرآن میں غلط استعمال ہے۔ ہاں! اگر دیمک خوردہ قرآن کے سالم اوراق کو دوسری کتاب کے لیے بطور جلد استعمال کیا جائے یا دوسری کتابوں میں پیوندکاری کے طور پر چسپاں کیا جائے یہ بالیقین اہانت ہے۔

مراحل ثلثہ: اعضا کی پیوندکاری میں تین مرحلے ہوتے ہیں۔ اول قطع عضو، دوم اس کا اتصال، سوم بعد اتصال انتفاع۔ اس لیے تینوں مرحلوں کا جائز و ضروری ہے۔

مرحلۂ اولیٰ: انسان اور اس کے جملہ اعضا واجب الحفظ کے ساتھ ساتھ واجب الاحترام بھی ہیں اس لیے کسی کو ہلاک کرنا، زندوں یا مردوں کے عضو کو کاٹ کر ضائع کرنا چوں کہ حفظ کا منافی ہے اس لیے حرام ہے۔ اسی طرح کسی کے عضو کو کاٹ کر اس سے انتفاع مثلاً کھا لینا، چوں کہ یہ بھی ہلاک کرنا ہے، اس لیے یہ بھی حرام ہے یا اس سے کوئی چیز بنا کر استعمال کرنا چوں کہ من ینتفع کو ما ینتفع به بنانا ہے جو اہانت ہے اس لیے یہ بھی حرام ہے۔

الغرض اعضائے انسانی کا اہلاک و اضاعت یا اس کی اہانت و بے حرمتی قطعاً جائز نہیں، اعضا کی پیوندکاری میں یہ سب کچھ بھی لازم نہیں آتا، اس لیے عضو کا قطع جائز ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ بحالت ضرورت کسی کے عضو کے قطع کی کئی صورتیں ہیں، یا تو انتفاع کے لیے جیسے حالت مخمصہ میں، یا محض اتلاف و اہلاک کے لیے جیسے حالت اکراہ میں، یا اتصال کے لیے جیسے اعضا کی پیوندکاری میں۔ اگر قطع عضو انتفاع و اہلاک کے لیے ہو تو چوں کہ اعضائے انسانی واجب الحفظ کے ساتھ ساتھ واجب الاحترام بھی ہیں، اس لیے حالت ضرورت میں قطع عضو جائز نہیں کہ دونوں صورتوں میں حفظ و احترام دونوں

باطل ہو جاتے ہیں۔ اور اگر قطع عضو برائے اتصال ہو تو چوں کہ یہاں نہ اس سے انتفاع ہے اور نہ اس کا اتلاف کہ حفظ و احترام باطل ہو جائے بلکہ اس کو اس کے منصب پر رکھ کر اس سے وہی کام لینا ہے جس کے لیے اس کی تخلیق ہوئی ہے، یہاں صرف مقام بدل گیا ہے، باقی ساری باتیں برقرار ہیں، اس لیے حالت ضرورت میں برائے اتصال قطع عضو جائز ہے بشرطے کہ ازالۂ ضرر مسئلہ لازم نہ آئے۔

مرحلۂ ثانیہ: ماسبق میں گزرا ہے کہ اعضا کی پیوندکاری بوجہ اتصال جبر و تکمیل ہے، یہ نہ تو عضو انسانی کا استعمال ہے اور نہ اس سے انتفاع، اس لیے اتصال بھی جائز ہے۔

مرحلۂ ثالثہ: رہا بعد تکمیل اس عضو سے انتفاع تو چوں کہ یہ انتفاع اس وقت ہوتا ہے جب یہ عضو مریض کا اپنا عضو بن جاتا ہے، اس لیے اب یہ انتفاع بعضو خویش ہے نہ بعضو غیر، اس لیے یہ انتفاع بھی جائز ہے۔ یا یوں کہہ لیجیے کہ اس عضو سے وہی انتفاع ہوتا ہے جس کے لیے اس کی خلقت ہوئی ہے، خلاف خلقت انتفاع نہیں، جیسے کہ چمڑے کا بیگ بنا لینا، اس لیے یہ انتفاع جائز ہے۔

خلاصہ: (۱) اگر تلف عضو یا اضاعت ہو تو کسی صورت میں اس کا قطع جائز نہیں، خواہ وہاں ضرورت ہی کیوں نہ ہو۔ (۲) ایک انسان کے خراب عضو کو دوسرے کے صحیح عضو سے بدلنا بوجہ تعامل و عموم بلوی جائز ہے، کہ یہ اتصال عضو ہے نہ کہ استعمال عضو۔ (۳) انسان کے کسی عضو کو کاٹ کر اس کا استعمال کرنا مثلاً، کھا لینا یا اس سے کوئی چیز بنا کر استعمال کرنا ناجائز ہے کہ اس میں اس کی توہین ہے۔

مقالہ-۲

از: محمد نظام الدین رضوی مصباحی، رکن مجلس شرعی و استاذ و مفتی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

نسم اللہ الرحمن الرحیم- حامداً و مصلیاً و مسلماً

ہم اس موضوع کا شرعی نقطۂ نظر سے صرف ایک اجمالی خاکہ اپنے ناقص مطالعہ کی روشنی میں پیش کرتے ہیں، یہ خاکہ سوال کی ترتیب کے مطابق ہوگا۔

الجواب (۱): **ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں جوڑنا:** ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا حرام و گناہ ہے۔

دلیل: انسان اپنی ذات بلکہ اپنے کسی بھی عضو کا مالک نہیں، یہ سب کچھ اس کے پاس اس کے رب عزوجل کی امانت ہے۔ امانت کا تقاضا ہوتا ہے کہ اس کی حفاظت کی جائے، نہ کہ اس میں کسی طرح کی خرد برد یا خیانت کی جائے۔

اس لیے کسی انسان کا کوئی عضو کاٹنا کسی بھی حال میں جائز نہیں، نہ صاحب عضو کی اجازت سے، نہ اس کے ولی کی اجازت سے، نہ اپنے طور پر بلا یہ کہ خود اپنے جسم و اعضا کی حفاظت کا مسئلہ پیش آ جائے۔ بدائع الصنائع کتاب الاکراہ میں ہے:

وأما النوع الذي لا يباح ولا يرخص بالإكراه أصلاً فهو قتل المسلم بغير حق سواء كان الإكراه بقتله أو بقتل ..... وكذا قطع عضو من أعضائه، والضرب المهلك..... ولو أذن له "المكره" عليه

قطعه أو ضربه، فقال للمكرَه "افعل" لا يباح له أن يفعل، لأن هذا مما لا يباح بالإباحة، ولو فعل فهو آثم. ألا ترى أنه لو فعل بنفسه أثم، فبغيره أولى. اهـ. (ص ۲۶۲، ج ۷، كتاب الإكراه)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے: في التجريد: ولو أكره على قطع يد رجل، فقال ذلك الرجل: قد أذنت لك في القطع، فاقطع والإذن غير مُكرَه لم يسعه أن يقطع، و إن قطع فهو آثم. (ص ۴۱، ج ۵، كتاب الإكراه)

بلکہ دو آدمی بھوک کی شدت کی وجہ سے دم توڑ رہے ہوں، اور اضطرار کی وجہ سے انھیں یقین یا کم از کم ظن غالب حاصل ہو کہ کچھ کھانے کو نہ ملا تو عنقریب دم توڑ دیں گے۔ ایسی صورت میں بھی ان میں سے کسی کو یہ حلال نہیں کہ دوسرے کے بدن سے کچھ کاٹ کر کھائے اور اپنی جان بچالے۔ چناں چہ اشباہ میں ہے:

ولا يأكل المضطرُ طعام مضطر آخر، ولا شيئا من جسده. (ص ۲۵۵، ۲۵۶، ج ۱، القاعدة الخامسة من النوع الأول من الفن الأول "الضرر يزال")

نیز اسی میں ہے: الضرر لا يزال بالضرر. اهـ. (ص ۲۵۴، ج ۱ القاعدة الخامسة)

ایک اشکال کا ازالہ: فتاویٰ ہندیہ میں ہے: و لو قال السلطان لرجل "اقطع يد فلان، و إلا لأقتلنك، وسعه أن يقطع يد فلان، فإذا قطع كان القصاص على الآمر في قول أبي حنيفة و محمد رحمهما الله تعالى، كذا في المحيط. (ص ۴۰، ج ۵، الباب الثاني من كتاب الإكراه)

اس جزئیہ سے معلوم ہوا کہ جان بچانے کے لیے دوسرے کا کوئی عضو کاٹنا جائز ہے، لیکن حق یہ ہے کہ مفتی بہ مسلک پر یہاں بھی دوسرے کا ہاتھ کاٹنے کی اجازت نہیں ہے، چناں چہ درمختار میں ہے:

لا يُرخص قتله أو سبُّه أو قطعُ عضوه، و ما لا يُستباح بحال. اختيار. اهـ

ردالمحتار میں ہے: (قوله: أو قطع عضوه) أي ولو أذن له المقطوع غير مُكرَه، فإن قطع فهو آثم، ولا ضمان على القاطع ولا على المكرَه، و لو أكره على القتل فأذن له فقتله أثم والدية في مال الآمر. تاترخانية اهـ رد المحتار ص ۱۸۷، ج ۹، كتاب الإكراه، دار البازي)

ان عبارات کی ترجمانی بہار شریعت میں ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"مسئلہ: اس پر مجبور کیا گیا کہ فلاں شخص کو قتل کر ڈال یا اس کا عضو کاٹ ڈال، اگر تو نے ایسا نہ کیا تو میں تجھے مار ڈالوں گا یا تیرا عضو کاٹ ڈالوں گا، تو اس کو ان کاموں کے کرنے کی اجازت نہیں ہے، اگر اس کے کہنے کے موافق کرے گا گنہ گار ہوگا اور قصاص مجبور کرنے والے سے لیا جائے گا کہ مکرَہ اس کے لیے بمنزلہ آلہ کے ہے۔ جس کا عضو کاٹنے پر اسے مجبور کیا گیا، اس نے اس کو اجازت دے دی کہ ہاں! تو ایسا کرلے، اب بھی اس کو اجازت نہیں ہے"۔ (ص ۸، حصہ ۱۵، اکراہ کا بیان)

علاوہ ازیں ہندیہ کا یہ جزئیہ یہاں منطبق نہیں ہوتا کیوں کہ اس جزئیہ میں انسان دو طرفہ بلاؤں میں گھرا ہوا ہے اور دونوں ہی پہلو حرام بھی ہیں۔ اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنا بھی اور دوسرے کا ہاتھ کاٹنا بھی، ایسی صورت میں ہلکی بلا کو اختیار کرنا جائز ہوتا ہے اور وہ یہاں دوسرے کا ہاتھ کاٹنا ہے۔ اشباہ میں ہے:

إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما. قال الزيلعي في باب شروط الصلاة: ثم الأصل في جنس هذه المسائل "أن من ابتُلي ببليتين" وهما متساويتان يأخذ بأيتهما شاء، و

إن اختلفا يختار أهونهما، لأن مباشرة الحرام لاتجوز إلا للضرورة، ولاضرورة في حق الزيادة اھ۔
(ص ۲۹۱، ج ۱، القاعدة الخامسة من النوع الأول من الفن الأول: "الضرر يزال")

مثال کے طور پر وقت قلت مجاعت میں صرف بہار شریعت صفحہ ۸۷ ورق بالا مسئلہ دیکھا تھا اب نو سال کے بعد کمپیوٹنگ کی تصحیح کے وقت جب شامی دیکھی تو خوشی ہوئی کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بھی یہی تحقیق نقل فرمائی ہے وہ رقم طراز ہیں:

لكن في الخانية : قال له السلطان اقطع يد فلان و إلا لأقتلنك وسعه أن يقطع وعلى الأمر القصاص عنهما ولا رواية عن أبي يوسف۔ اھ

ثم رأيت الطوري وعلل بأنه إن أكره على القطع أعتق منه وقعه وإن يقطع أو يقتله فلا تأمل۔ اھ
(رد المحتار ص ۱۸۷، ج ۹، دار

نیز اشباہ میں اس قاعدہ کی تشریح میں یہ بیان فرمایا "ولو اضطر و عنده ميتة ولحم خنزير وخبز مالكه، فالأولى و كذا القصد أولى من لحم الإنسان اھ (ص ۲۲۳، ج ۱، القاعدة الثالثة من النوع الأول من الفن الأول "الضرر يزال")

اس کے برخلاف مسئلہ زیر بحث میں مریض و طرف بالا دال یعنی ملکہ وں میں بٹا نہیں ہے، کیوں کہ بالا مسئلہ کا مطلب ہے شریعت کے خلاف کسی چیز کا ارتکاب، اور ظاہر ہے جس آدمی کا دل کسی مرض یا حادثے کے باعث بری طرح گھل چکا ہو یا اس کے گردے بیکار ہو چکے ہوں اس میں مریض کی طرف سے کسی حرام کا ارتکاب نہیں ہے۔

واضح ہو کہ علاج فرض یا واجب نہیں صرف جائز ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص اپنی بیماری کا علاج نہ کرے اور اسی وجہ سے فوت ہو جائے تو وہ گناہ گار نہ ہوگا، چنانچہ در مختار میں ہے

اعلم بأن الأسباب الجريئة للضرر تنقسم إلى متقطوع به كالقتل للضرر العظيم ، و إلى مظنون كسائر أبواب الطب [illegible] وهي المظنونة كالمداواة بالأسباب الظاهرة عند الأطباء فتحله لمن ظنها النفع لا لمن تيقن عدمه۔ اھ ملخصا
(ص ۳۵۵، ج ۵ الباب الثامن عشر في التداوي والمعالجات من كتاب الكراهية)

نیز فتاوی ہندیہ میں ہے [illegible] حتى لو تركه فمات لا يأثم كذا في الظهيرية اھ

جب حلال چیز سے حلال طریقے پر علاج نہ کرنے کی وجہ سے مریض مر گیا اور گناہ گار نہ ہوا تو دوسرے کا عضو کاٹ کر ——— جو کسی بھی حال میں حلال نہیں ہے ——— اپنایا دوسرے کا علاج نہ کرنا بدرجۂ اولیٰ اپنے کو ہلاکت میں نہ ڈالنا ہوگا، نہ اس کے باعث مریض پر کوئی گناہ یا وبال آئے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ وہ جزئیہ اس شخص کے حق میں ہے جو دو طرف بالا دال میں گھرا ہوا اور ہم جس مریض کی بات کر رہے ہیں، اس کی یہ حالت نہیں۔ تو ایک تو وہ جزئیہ غیر منطبق ہے دوسرے وہ یہاں منطبق بھی نہیں۔

یہاں ایک دوسری شرعی قباحت یہ بھی ہے کہ جس انسان کا بچھوڑا یا آنکھ یا دل لیا جاتا ہے وہ ان اعضا کے نکالے جانے کے وقت گو وہ فی الحال مر چکا ہوتا ہے مگر اس کا دل زندہ رہتا ہے اور اسے وقت ضرورت تک مشین کے ذریعہ زندہ رکھا جاتا ہے تو یہاں کوئی زندہ انسان کا اعضا نکالا جانا جائز ہے۔ علاوہ ازیں یہ اللہ عزوجل کی بنائی چیز کو بگاڑنا بھی ہے جو بالاشبہ حرام ہے

گناہ ہے جیسا کہ نص قرآنی ولا تقربوھن حتی یطھرن اس پر شاہد عدل ہے۔ بہار شریعت میں ہے جانور کو ذبح کرلیا ہے مگر ابھی اس میں حیات باقی ہے اس کا کوئی ٹکڑا کاٹ لیا ہے (کھانا) حرام نہیں کہ ذبح کے بعد اس جانور کا زندوں میں شمار نہیں اگرچہ اب تک جانور ذبح کے بعد ٹھنڈا ہو جائے اس کا کوئی عضو کاٹنا مکروہ ہے۔ درمختار (ص ۴۲۹، حصہ ۱۵)

پس حکم جانور کا ہے کہ ذبح کرنا اور بعد ذبح اس کے ٹھنڈا ہونے کے بعد اس کے اعضا کاٹنا جائز ہے اور انسان کا تو کوئی عضو اس کی موت کے بعد بھی کاٹنا جائز نہیں تو دل میں حیات باقی رہتے ہوئے بدرجہ اولی کاٹنا ناجائز ہوگا۔ واللہ تعالی اعلم۔

الجواب (۲) یہ تمام صورتیں ناجائز اور گناہ ہیں جیسا کہ جواب اول کی تصریحات سے واضح ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔

الجواب (۳) ایک انسان کا کوئی عضو اس کے جسم میں لگا ہو اور جڑ کاٹ کر جوڑنا حلال ہے۔ کٹا ہوا عضو دوسرے کے حق میں ناپاک ہے مگر خود صاحب عضو کے حق میں پاک ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی کٹا ہوا عضو اسی صورت میں جوڑا جاتا ہے جب وہ جوڑنے کے وقت تک زندہ ہو یعنی اس میں عضو والی حیات باقی ہو جو حیات کی علامت ہے تو جب تک اس میں یہ علامت حیات موجود ہے وہ حکماً صاحب عضو کے حق میں زندہ مانا جائے گا۔ درمختار میں ہے

واختلف في لبنه، وفي الصابة: لا. وفي الأشباه: المنفصل من الحي كميتة إلا في حق صاحبه فطاهر، ولبن كفر. اهـ.

ردالمحتار میں ہے وفي شرح المقدسي: فلت: لبن إعادة الأذن وشأنها إنما يكون فلنا بعود الحياة إليها، فلا يصدق أنها ميتة أبين من الحي لأنها بعود الحياة إليها صارت كأنها لم تبن، ولو فرضنا شخصا مات، ثم أعيدت حياته معجزة لي كرامة لعاد طاهرا. اهـ. أقول: إن عادت الحياة إليها فهو مسلم، لكن يبقى الإشكال لو صلى ومن في كمه مثلا والأحسن ما ألتزم به الشارح من الحيوان بقوله: وفي الأشباه الخ، وبه صرح في السراج اهـ (ص ۳۲۵، ج ۱، كتاب الطهارة من باب المياه من كتاب الطهارة)

الشباہ کی اصل عبارت یہ ہے الكفر المنفصل من الحي كميتة كالأليات المقطوعة والسن الساقطة إلا في حق صاحبه فطاهر، ولبن كفر. اهـ. (ص ۴۱۷، ج ۱، كتاب الطهارة من الفن الثاني)

اب رہ گیا یہ کہ صاحب عضو کی موت کے بعد اس کا عضو دوسرے کو لگانا کیسا ہے؟

- اگر صاحب عضو نے اپنی زندگی میں وصیت کی ہے تو اس کی وصیت پر عمل کرنا ہوگا۔
- اور اگر اس کی طرف سے اجازت نہیں ملی تو اس کی جگہ پر نظر کرنی ہوگی اگر وہ بے ہوش ہے یا سخت اضطراب و بے قراری کی حالت میں ہے تو اس کے ولی کی اجازت بھی کافی ہوگی۔
- اور اگر وہ واردات حال میں ہی بے ہوشی یا اضطراب کی کیفیت میں پایا گیا تو ڈاکٹر کو حاکم کی اجازت سے یہ خدمت کرنی چاہیے۔

اور اگر حاکم سے اجازت لینے بھر کی فرصت نہیں ہے مگر ڈاکٹر کو ظن غالب ہے کہ عضو کی پیوندکاری کامیاب ہوگی جو مریض کے لیے مفید و نافع ہوگی تو پھر خود ہی علاج کرے۔ اور اگر مریض کی وہ کیفیت نہ ہو بلکہ وہ اطمینان کی حالت میں ہو تو اس کی اجازت کے بغیر ڈاکٹر پیوندکاری نہ کرے۔ واللہ تعالی اعلم۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

مقالہ - ۳

از: مفتی اختر حسین رضوی مصباحی، استاذ دار العلوم رضائے مصطفےٰ کوٹہ، راجستھان

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

الجواب (۱) لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا۔ (سورۃ البقرۃ-۲، الآیۃ-۲۸۶) کہ جانب اللہ بندہ بقدر وسعت مکلف ہے، پانی نہ ہونے کی صورت میں جب جان ہلاک ہونے کا شدید خطرہ لاحق ہو تو اس وقت بھی پی کر جان بچانا جائز ہے۔ اگرچہ حرام چیزوں میں شفا نہیں مگر جب تجربہ کار طبیب مشورہ دیتا ہے کہ اس کے علاوہ کوئی دوا مفید نہیں تو ضرورۃً ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا جائز ہے۔

الجواب (۲) صحت مند انسان کے اعضا کے عطیہ کو بیع نہیں کہا جا رہا ہے، بلکہ غرض اصلاح کہا جا رہا ہے۔ اس لیے بیع ضرری کی شرط کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

الجواب (۳) مجبوری دینے کی حالت میں کسی انسان کا عضو آپریشن کے ذریعہ نکوا کر دوسرے کو پیوند کرانا دونوں کے لیے حرام ہے۔ یوں ہی فوت شدہ شخص کے کسی عضو کو نکوا کر اپنی مرضی یا اس کی اجازت سابقہ سے نکوا کر پیوند کرانا یا فروخت کرنا یا خیرات کرنا یا دوسرے شخص کا اسے خریدنا یا معاوضہ حاصل کرنا شرعاً ممنوع اور حرام ہے۔

الجواب (۴) جس طرح ایک انسان کا عضو دوسرے کو لگانا ضرورۃً جائز ہے، اسی طرح اپنا عضو کاٹ کر جوڑنا بھی درست ہے۔

الجواب (۵) مجبوری ہے اس لیے کوئی محظور لازم نہیں آئے گا۔ مجبوری نہ ہو تو محظور ہے۔ امام احمد رضا قدس سرہ رضی المولیٰ تعالیٰ عنہ اپنے فتاویٰ میں رقمطراز ہیں کہ کل عذر لا یحصر لا یظاھر و جوزہ فی النھایۃ بمحرم لا یحضرہ طبیب مسلم [illegible] مسلم طبیب کے کہنے پر ضرورت شدیدہ کے وقت اس کی تجویز کا [illegible]

WWW.NAFSEISLAM.COM

مقالہ - ۴

از: [illegible]

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامدا و مصلیا و مسلما

اعضا کی پیوند کاری چوں کہ نیو سرجیکل ڈیپارٹمنٹ کے ترقی یافتہ کارنامے ہیں جن کا زمانہ قدیم میں کوئی سراغ نہیں ملتا، اس لیے صراحۃً اس کے جزئیات بھی نایاب ہیں۔ البتہ کچھ ایسے نصوص اور جزئیات تو ضرور دستیاب ہو جاتے ہیں جن سے اس کے متعلق احکام کا استخراج کیا جا سکتا ہے۔

الجواب (۱) سوال نامہ کی تفصیلات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ طبی جراحت کے ماہرین نے اعضا کی پیوند کاری میں جو کامیابی پائی ہے اس کی رفتار روز بروز ترقی پر ہے جس کی سالانہ یا ششماہی رپورٹ بھی شائع ہوتی رہتی ہے، مگر کسی بھی آپریشن میں ڈاکٹر پر یقین سے نہیں کہہ سکتا کہ اس میں کامیابی ہو ہی جائے گی بلکہ اپنے تجربہ کی بنیاد پر تخمینہ کے طور پر وہ مریض یا اس

کے سرپرست سے پوچھ لیتے ہیں کہ نابالغ کی صورت میں ورثاء پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوگی، بہار شریعت میں ہے:

خود علم طب کے قواعد و اصول ہی ظنی ہیں، لہٰذا یقین حاصل ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ یہاں ویسا یقین بھی نہیں ہو سکتا جیسا بھوکے کو روٹی کھانے سے یا پیاسے کو شراب پینے سے جان بچ جانے میں ہوتا ہے۔ (درمختار، ردالمحتار، ص ۱۲۹، حصہ ۱۹)

تو اس غیر یقینی صورت میں خطرناک آپریشن کے ذریعہ تبدیلی اعضا کا عمل محض اس وقت مباح ہو سکتا ہے جب اصول شریعہ کا خلاف لازم نہ آئے مگر اس کے لیے دوسرے انسان کا عضو لینا پڑے گا جس میں مندرجہ ذیل شرعی قباحتیں ہیں:

(۱) مثلہ کرنا لازم آئے گا تخلیق الٰہی کے اندر بگاڑ پیدا کرنا ہے جس کے مرتکب پر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے لعنت فرمائی اور قرآن حکیم نے شیطان کا کام بتایا۔ حدیث شریف میں ہے

لعن اللہ الواشمات والمستو... والمغیرات خلق اللہ (مسند احمد بن حنبل ص ۴۳۴، ج ۱)

شیطان جب بارگاہ عزت سے دھتکار کے ساتھ نکالا گیا تو اس نے کہا ولامرنھم فلیبتکن اٰذان الانعام ولامرنھم فلیغیرن خلق اللہ (سورۃ النساء ۴، الآیۃ ۱۱۹)

(۲) انسانی اعضا کی تخلیق میں جہاں منافع انسانی وابستہ ہیں وہیں یہ اعضا بارگاہ ایزدی میں شاہد و گواہ ہیں۔ یقیناً یہ مصلحت خداوندی میں اضافہ پیدا کرتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنہ مسئولا۔ (سورۃ بنی اسرائیل ۱۷، الآیۃ ۳۶)

الیوم نختم علی افواھھم وتکلمنا ایدیھم وتشھد ارجلھم بما کانوا یکسبون۔ (یٰسٓ ۳۶، الآیۃ ۶۵)

(۳) عضو انسانی جب نکال دیا گیا تو اب اسے دفن کر دیا جائے، یہی اس کا حق ہے۔ بدائع الصنائع میں ہے اذا انفصل استحق الدفن (ص ۱۹، ج ۵)

(۴) انسانی اعضا [illegible] لانہ جزء الآدمی لم یجز ... للکرامۃ کما فی سحرہ الاخلاطی (ص ۳۵۴، ج ۴، الباب الثامن عشر فی التداوی و المعالجات من کتاب الکراھیۃ)

زندہ یا مردہ انسان [illegible] محترم بعد موتہ علی ما کان علیہ فی حیاتہ وکما لا یجوز التداوی بشیء من الآدمی الحی لکرامتہ کذلک لا یجوز التداوی بعظم المیتۃ۔

(۵) میت سے عضو نکالنے میں میت کو ایذا پہنچتی ہے، فقہا فرماتے ہیں المیت یتأذی بما یتأذی بہ الحی۔

حدیث میں آیا کسر عظم المیت و اذاہ ککسرہ حیا۔ (مسند امام احمد بن حنبل)

(۶) عضو نکالنے کے بعد وہ مردار ہے اور اس سے علاج اور انتفاع ناجائز، حدیث میں آیا ما ابین من الحی فھو میتۃ۔ (نصب الرایہ ص ۳۱۷، ج ۴، کتاب الصید)

درمختار میں ہے: المنفصل من الحی کمیتتہ۔

شرح سیر کبیر کے حوالے سے ابھی گزرا کہ مردار کی ہڈی سے علاج جائز نہیں، عالمگیری میں ہے: لا عظم المیتۃ و الآدمی فولہ یکرہ التداوی بھما۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

(۷) اس میں انسانیت کی توہین ہے، ردالمحتار میں مطلب الآدمی مکرم شرعاً ولو کافراً کے تحت ہے لو لدا لم یجز کسر عظامہ میت کافر۔

بحرالرائق میں ہے لأن الآدمی مکرم غیر مبتذل فلا یجوز أن یکون شیء من أجزاءہ مهانا مبتذلا۔

الجواب اس کا جواب ماسبق میں دیے گئے جواب میں آ گیا کہ نادرست ہے بلکہ سخت وعیدوں کا سزاوار بھی ہے۔

الجواب اپنا عضو کٹوانا صریح نصوص اور جزئیات کے خلاف ہے کہ اس میں خواہش شیطان کے پُرفریب حکم کی بجاآوری ہے جس کی تفصیل جواب نمبر ۱ کے تحت گزر چکی۔

اور اس کو فروخت کرنا دوسرا عضو جیسے انسان کوئی بکری گائے وغیرہ بلکہ اس میں بہت سارے فساد کا فتح باب ہوگا۔ انسانی اعضا کی فروختگی سے انسانیت کے بہت سے دروازے کھلیں گے بعض خبریں کبھی کبھی سننے میں آتی رہتی ہیں کہ فلاں شخص کا اغوا کر لیا گیا یا فلاں کے بچے کی چوری ہوئی، وہ اپنا عضو کروا گیا۔ انسانی اعضا کی خرید و فروخت ناجائز ہے۔ بحرالرائق میں ہے

(شعر الإنسان و الانتفاع به) أي لم يجز بيعه و الانتفاع به لأن الإنسان مكرم غير مبتذل فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهانا مبتذلا۔ (ص ۱۳۳، ج ۶، باب البیع الفاسد)

اپنا عضو کٹوانا مضطر کے لیے بھی درست نہیں، عالمگیری میں اس کو لا یصح الأمر به (ص ۳۳۸، ج ۵) کہا۔

رہا اس کا خیرات و ہبہ کرنا یا عطیہ دینا یہ سب شیطان کے مزین کردہ الفاظ ہیں جس کو وہ خوشنما رنگ دے کر لوگوں کے سامنے پیش کرتا ہے اور لوگ فریب میں مبتلا ہو کر شیطان کی پیروی کرتے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے یوحی بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا۔ (سورۃ الانعام، آیت ۱۱۲)

غور کیجیے خلق الٰہی میں تغییر کو وہ کتنے خوش نما اور دل فریب الفاظ سے آراستہ کر کے لوگوں کے سامنے پیش کرتا ہے۔ جب صریح نصوص سے ثابت ہے کہ تخلیق الٰہی میں کسی طرح کی قطع [illegible] درست نہیں تو ہم لوگوں کو ایسے کاموں کا ان الفاظ میں بھی کسی طرح درست نہیں [illegible]

الجواب اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ کٹا ہوا عضو اپنے حق میں مردار بھی نہیں، اور نہ اس میں کوئی نجاست ہے، ردالمحتار میں ہے لانه منفصل من الحي كحيته لا في حق صاحبه۔

بدائع الصنائع میں ہے: ولا إهانة في استعمال جزء منه۔ (ص ۱۳۲، ج ۵)

بہار شریعت میں ہے بعض امراض میں مریض کو بے ہوش کر لیتے ہیں تاکہ گوشت کاٹا جائے یا ہڈی وغیرہ کو جوڑا جائے یا زخم میں ٹانکے لگائے جائیں اس ضرورت سے ایسے بے ہوش کرنا جائز ہے۔ ردالمحتار۔ (ص ۱۲۷، حصہ ۱۹ عیادت و علاج کا بیان)

گوشت کاٹنا، ہڈی جوڑنا، زخم میں ٹانکے لگانا جدید سرجری سے ہوا جو قدیم طریقہ علاج میں ہوتا تھا تو جدید طریقہ علاج میں اعضا کو کاٹنا اور جوڑنا اس کی ترقی یافتہ شکل ہوئی جس میں بعینہٖ مفاسد نہیں۔

الجواب اپنے بدن کا کٹا ہوا عضو جب دوسری جگہ جوڑنا جائز ہے تو خود اسی جگہ بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا کہ پہلے

ہم ردالمحتار سے بحوالہ بہار شریعت نقل کر آئے کہ اعضا کو کاٹنا، جوڑنا، زخم میں ٹانکے لگانا جائز ہوگا اور "ما ابین من الحي فهو میتة" سے بھی کوئی محظور لازم نہیں آئے گا کہ درمختار میں ہے المنفصل من الحي كميتة إلا في حق صاحبه.

تو اس صریح جزئیہ کے پائے جانے کے سبب ضرور اس کا محل دوسرا ہے چناں چہ اس کا مردار ہونا یا تو دوسروں کے حق میں ہے یا اس پر محمول کیا جائے کہ جانوروں سے جو اعضا کاٹ کر جدا کر لیے جاتے ہیں وہ مراد ہیں، جیسا کہ عرب میں لوگ اونٹ کے کوہان اور دنبہ کی چکتی کے کاٹ لینے کا رواج پا چکے تھے (ترمذی، ابوداؤد۔ (بہار شریعت ص ۱۳۳)

والله أعلم بالصواب. هذا ما ظهر لي والعلم أمانة في أعناق العلماء

❁❁❁❁❁❁❁

مقالہ - ۵

از: مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

الجواب [۱۴۱۵ھ]

اعضائے انسانی کی پیوندکاری کے متعدد گوشے ہیں، ہر ایک گوشہ کو میزان شریعت پر فرداً فرداً تولنے ہی سے یہ مسئلہ خوب واضح و منقح ہو سکے گا۔ **اولاً** یہ کہ کسی دھات یا ثوب وغیرہ کے ذریعہ پیوندکاری ہو۔ **ثانیاً** یہ کہ کسی حیوان ماکول اللحم کے اجزائے غیر ذی روح سے ہو۔ **ثالثاً** یہ کہ اس کے اجزائے ذی روح سے پیوندکاری ہو۔ **رابعاً** یہ کہ حیوان غیر ماکول اللحم کے دونوں طرح کے اجزا کو استعمال کیا جائے۔ **خامساً** یہ کہ کسی انسان کے دونوں قسم کے اجزا کو دوسرے انسان کے بدن میں لگایا ہو۔ **سادساً** یہ کہ اسی شخص کے کسی جز بدن کو کسی دوسری جگہ لگایا ہو۔ **سابعاً** یہ کہ اس کے کسی جز کو کاٹ کر اسی جگہ پر جوڑا ہو۔

پہلی صورت کے جواز میں کوئی شک و تردد نہیں، جیسا کہ زمانۂ رسالت میں صحابی رسول حضرت عرفجہ بن اسعد کی ناک یوم کلاب میں کٹ گئی، انھوں نے چاندی کی ناک لگوا لی، بدبو پڑنے کی بنا پر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اسے بنا کر سونے کی ناک لگانے کی اجازت دے دی۔ (ترمذی شریف ج ۱، ص ۳۰۶)

جب کہ سونا مردوں کو حرام ہے، لہٰذا دوسری دھاتوں سے یا پلاسٹک وغیرہ سے اعضا کی پیوندکاری بدرجۂ اتم جائز ہے۔ علامہ کاسانی فرماتے ہیں [illegible] والعظم من الشاة والبقر والإبل والكراع والسن. (بدائع الصنائع ص ۱۳۲، ج ۵) اور جہاں تک ہو سکے ثوب و پلاسٹک وغیرہ سے پیوندکاری ہونا بہتر ہے۔

دوسری صورت بھی جائز ہے کیوں کہ وہ اجزا طاہر ہیں۔ بحر الرائق ج ۱، ص ۱۱۳ میں ہے لأن ما ليس بلحم لا يحله الموت فلا يتنجس بالموت کیوں کہ گوشت کے سوا اجزا میں موت کا حلول نہیں ہوتا لہٰذا موت کے سبب وہ نجس نہیں ہوتے۔

اسی میں دوسری جگہ تفصیل سے یوں ہے: والأصل أن كل ما لا تحله الحياة من أجزاء الحيوة محكوم بطهارتها بعد موت ما هي أجزاءه كالشعر والريش والسنفار والعظم والعصب والحافر والظلف. (بحر ج ۱، ص ۱۹۰)

بدائع الصنائع میں ہے: يأخذ من شاة ذكية فيشدها مكانها. (ص ۱۳۳، ج ۵)

فتاویٰ عالمگیری میں ہے: فقد جوز التداوي بعظم ما سوى الخنزير والآدمي من الحيوانات مطلقاً من

غير فصل بسيفه إذا كان الحيوان ذكيا أو ميتا و بسيفه إذا كان العظم رطبا أو يابسا. (ص ۱۱۱، ج ٤)

تیسری صورت بھی مباح ہے جب کہ انھیں شرعی طریقہ پر ذبح کر دیا گیا ہو کیوں کہ ان کا گوشت پاک وصاف ہے، ہاں اگر بلا ذبح شرعی کے ویسے کوئی حصہ کاٹ لیا جائے تو میتہ کے حکم میں ہے جو بوقت ضرورت شرعی ہی جائز ہو سکتا ہے۔ حدیث رسول علیہ الصلاۃ والسلام ہے۔ ما يقطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة. (جامع الترمذي كتاب الصيد)

چوتھی صورت جراحت بھی خنزیر کے سوا میں ذبح شرعی کے بعد اس لیے جائز ہے کہ وہ نجس العین نہیں۔ ملک العلما کاسانی فرماتے ہیں: أكل النجس لا يجوز فأما الانتفاع بما ليس بنجس العين فمباح. (بدائع الصنائع ص ٦٦، ج ١)

ایک اور موقع پر رقم طراز ہیں: لما مباشرة النجاسة لحاجة الانتفاع بها في غير جهة الأكل. (أيضا ص ٥٧، ج ٥)

غیر ماکول اللحم جانور کے گوشت وغیرہ کے بارے میں فتاوی قاضی خاں ۸ ص ۱۷۲ میں ہے: هل يجوز الانتفاع به بغير الأكل؟ قيل: لا يجوز اعتبارا بالأكل و قيل: يجوز۔

خاتم المحققین ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں: لا بأس ببول الإبل و لحم الفرس للتداوي كذا في جامع الصغير. (رد المحتار ص ۲۱۶، ج ٥)

اب رہا نجس کا استعمال تو کھانے کے علاوہ دوسری طرح اس سے انتفاع مباح ہے۔ علامہ علاء الدین کاسانی فرماتے ہیں: والنجاسة معلومة لا يباح أكله و يباح الانتفاع به فيما وراء الأكل. (بدائع الصنائع ص ۷۸، ج ۱)

حدیث پاک میں بھی اس مسئلہ کی وضاحت ملتی ہے: عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن فارة ماتت في سمن فقال: تُلقى الفارة و ما حولها و يُؤكل الباقي. فقيل: يا رسول الله أرأيت لو كان السمن دهنا؟ فقال: لا تأكلوا ولكن انتفعوا به. (بدائع الصنائع ص ۱۰۰، ج ۱/ بحاوی شریف ج ۱، کتاب البیوع)

حضور اقدس علیہ الصلاۃ والسلام کا گذر ایک مری ہوئی بکری کے پاس سے ہوا فرمایا: هلا انتفعتم بإهابها؟ قالوا: إنها ميتة. قال: إنما حرم أكلها بلکہ اگر طبیب مسلم بتائے کہ تمھاری شفا مردار کھانے میں ہے اور کوئی اس کا بدل دست یاب نہ ہو تو مردار بھی کھانا جائز ہے۔ فتاوی عالمگیری میں ہے يجوز للعليل أكل الميتة للتداوي. (ص ۱۱۲، ج ٤)

اور پیوندکاری میں انتفاع نجس ہوتا ہے مگر صرف جوڑنا ہوتا ہے، جب نجس کا کھانا بطور دوا مباح ہوا تو اسے بدن سے صرف جوڑ دینا بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔

پانچواں طریقہ ظاہر الروایہ جب میں ناجائز و حرام ہے کیوں کہ درمختار میں ہے: المنفصل من الحي كميتة إلا في حق صاحبه. (ص ۱۳۸، ج ۱) وہ کاٹا ہوا ٹکڑا مردار ہے جس کا استعمال حرام ہے اور اس میں اشرف المخلوقات انسان کی بے حرمتی اور اہانت ہے۔ لہٰذا سوال نامے میں مذکور اعضا کی پیوندکاری کا پہلا طریقہ جائز نہیں۔ علامہ مرغینانی فرماتے ہیں کہ آدمی کے احترام کے ناطے اس کے اجزا سے انتفاع حرام ہے: حرمة الانتفاع بأجزاء الآدمي لكرامته. (ھدایہ ص ٤٥، ج ۱)

یوں ہی ملک العلما کاسانی فرماتے ہیں: يحرم الانتفاع بها (أي بأجزاء الآدمي) احترامًا للآدمي كما إذا

طحن من الآدمي مع الحنطة أو عظمه لا يباح تناول الخبز المتخذ من دقيقها لا لكونه نجسًا بل تعظيمًا له كيلا يصير متناولًا من أجزاء الآدمي. (بدائع الصنائع ص ۹۵، ج ۱، کتاب الطهارة)

بدائع الصنائع میں صراحت سے مذکور ہے کہ دوسرے آدمی کے کسی جز بدن کو استعمال کرنے میں اس کی اہانت ہے ان استعمال جزء منفصل عن غيره من بني آدم إهانة بذلك الغير، والآدمي بجميع أجزائه مكرم. (ص ۱۳۳، ج ۵)

وجہ حرمت دو چیز ہوئی، اول اس لیے کہ وہ مردار ہے جو حرام ہے۔ یہ ان اجزا کے ساتھ خاص ہے جس میں حیات ہوتی ہے جیسے گوشت۔ دوم اہانت و بے حرمتی، یہ ان اجزا کے ساتھ خاص ہے جو ذی حیات نہیں جیسے ہڈی، پٹھا، بال وغیرہ، مگر حسب ذیل وجوہ کی بنا پر دوسرے کے گوشت سے پیوندکاری جائز ہونی چاہیے۔

(۱) وہ جز منفصل مردار کے حکم میں ہے جو علاج سے متصل نہ ہوگے، جس میں حیات کا اعادہ نہ ہو پاوے، الائمہ سرخسی رقم طراز ہیں: ومراده من ذلك إذا كان بحيث لا يتوهم اتصاله بعلاج فهو المبان. (المبسوط للسرخسي ۲۵۴، ج ۱۱)

علامہ شامی ارشاد فرماتے ہیں: لأنها بعود الحياة إليها صارت كأنها لم تبن. (منحة الخالق على البحر الرائق ص ۱۱۴، ج ۱)

اور آج کی پیوندکاری میں مکمل طور پر اتصال بھی ہو جاتا ہے اور اس میں حیات بھی لوٹ آتی ہے۔ لہذا اسے مردار نہیں ہونا چاہیے۔

(۲) فتاوی ہندیہ ج ۳، ص ۱۱۲، ردالمحتار ج ۵، ص ۲۳۹ میں مصرح ہے کہ طبیب مسلم اگر کہے کہ مردار کھانے میں شفا ہے اور اس کا بدل نہ ملے تو مردار کو بطور دوا کھانا جائز ہے۔ لہذا مردار سے پیوندکاری بدرجہ اولی جائز ہونا چاہیے کہ یہ کھانے سے ادون درجہ ہے۔

(۳) تداوی بالحرام کے سلسلے میں مفتی بہ قول پر رخصت ہے۔ (ردالمحتار ج ۳، ص ۲۰۴) بلکہ علامہ شامی فرماتے ہیں: أفاد سيدي عبد الغني أنه لا يظهر الاختلاف في كلامهم لاتفاقهم على الجواز للضرورة. (شامی ص ۱۴۰، ج ۱)

(۴) خنزیر کا بال اور دوسرے تمام اجزا کا استعمال حرام ہے لیکن ضرورۃ موچیوں کے لیے بال کے استعمال میں رخصت تھی "الخنزير يحرم استعمال شعره وسائر أجزائه إلا أنه رخص للخرازين للضرورة. (بدائع الصنائع ص ۶۲، ج ۱)

اور یہ بات عیاں ہے کہ مریض کی ضرورت موچی کی ضرورت سے بہت زیادہ ہے لہذا دوسرے کے گوشت وغیرہ سے پیوندکاری جائز ہونی چاہیے اور علامہ شامی کا یہ حکم کہ اب موچی کو خنزیر کے بال استعمال کرنے کی اجازت نہیں کیوں کہ اب ضرورت منتفی ہے۔ یہ ہمارے دعوے کے لیے کچھ حارج نہیں۔

(۵) گوبر وغیرہ جو نجس العین ہیں، ان سے کھانے کے سوا انتفاع جائز ہے۔ "والصحيح عن الإمام أن الانتفاع بالعذرة الخالصة جائز". (بحر ص ۱۹۹، ج ۸) لہذا اجزائے انسانی سے پیوندکاری مباح ہونا چاہیے۔

(۶) یوں ہی بطور دوا ریشم کے استعمال کو فقہا نے جائز قرار دیا باوجود یکہ ریشم مردوں کے لیے حرام ہے" وفي

التاتارخانية: أما للحاجة فلا بأس بلبسه" (رد المحتار ص ۲۲۶، ج ۵)

اب یہ بامحاورہ بات وذات کا تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ

(۱) نفس انسانی کے تحفظ وبقا کی خاطر کسی شخص کی اہانت کی جاسکتی ہے۔

(۲) نیز احترام واہانت کا معیار عرف وعادت سے متبدل ہوتا رہتا ہے۔ لہٰذا یہ شرح وبیان میں ہے "الإعزاز والإهانة يتفاوتان بتفاوت محليهما كالإحراق إهانة في الآدمي و إعزاز في الحطب. (ص ۵۵، ج ۳)

اور جو چیز مقام قبیح سے متصور ہو تک میں آئے وہ اس کے لیے ایک طرح کا اعزاز ہے۔ "في تسلكه بالعظم مقصوداً إعزازه" (ہدایہ ص ۳۳، ج ۳)

یہ بھی قابل غور ہے کہ عورت کا [illegible] اس کا [illegible] میں دینے سے عرف میں اہانت نہیں ہے۔

چھٹا طریقہ پیوندکاری (عضو) کا ہے کتب فقہ حنفی میں اس پر واضح تصریحات موجود ہیں، ملک العلماء امام کاسانی فرماتے ہیں: ان استعمال جزء منفصل عن غيره من بني آدم إهانة بذلك الغير، والآدمي بجميع أجزائه مكرم، ولا إهانة في استعمال جزء نفسه في الإعادة إلى مكانه. (بدائع الصنائع ص ۱۳۳، ج ۵)

حضرت علامہ علاء الدین حصکفی ارشاد فرماتے ہیں "المنفصل من الحي كعضو إلا في حق صاحبه فطاهر و إن كثر فتأمل. (شامی ص ۱۳۰، ج ۱)

ساتواں طریقہ بھی جائز ومباح ہے، اس سلسلہ میں محقق ابن نجیم مصری اپنی شرح وسط سے رقم طراز ہیں "و لكن في فتاوى قاضي خان و الخلاصة: ولو قطع إنسان سنه أو قطع آخر ثم أعادها إلى مكانها أو صلى و سنه أو أذنه في كفه تجوز صلاته وهي طاهر الرواية اهـ. فهذا يخالف ما في التجنيس و في السراج الوهاج: و إن قطعت أذنه فأعادها إلى مكانها [illegible] و عندهما لا يجوز اهـ. (بحر الرائق ص ۱۲۳، ج ۱)

پھر خاتم المحققین علامہ شامی نے امام ابو یوسف وطرفین کے مابین واقع اختلاف میں تحقیق یوں پیش فرماتے ہیں:

قوله: (أما الطاهر [illegible] و عندهما لا يجوز) أي عند أبي يوسف الطاهر بالنظر إلى غير المقطوع منه بدليل قول المخالف في الأشباه كما نقله الشيخ علاء الدين الحصكفي: المنفصل من الحي كعينه إلا في حق صاحبه فطاهر و إن كثر فتأمل. وفي شرح العلامة المقدسي قلت: والجواب عن الإشكال أن إعادة الأذن و نحوها إنما يكون حالا يعود الحياة إليها فلا يصدق أنها منفصلة من الحي لأنها بعود الحياة إليها صارت كأنها لم تبن ولو فرضنا شخصا مات ثم أعيدت حياته معجزة أو كرامة لعاد طاهرا اهـ. (منحة الخالق على البحر الرائق ص ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ج ۱، كتاب الطهارة)

یعنی کٹے ہوئے جسم عضو کی پیوندکاری ہوتی ہے جس کے اکثر اس میں زندگی آجاتی ہے، اس لیے وہ ایسا جز منفصل ہے ان کٹے جو مردار کے حکم میں ہے۔ جمہور علماء ص ۵۴، ج ۱ میں امام سرخسی رحمہ اللہ نے (بال کے حکم سے کٹ کر علیحدہ ہونے والے عضو کے بارے میں) تحریر فرماتے ہیں کہ وہ حدیث رسول علیہ الصلوٰۃ والتسلیم "ما قطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة" کے تحت

مردار وحرام ہے) فرمایا اس سے مراد وہ ہے کہ جو تر علاج سے متصل نہ ہو سکے وہ میت کے حکم میں ہے مراده من ذلك إذا كان بحيث لا يلتحم اتصاله بعلاج فهو كالميتة۔

امام کاسانی علیہ الرحمہ ارشاد فرماتے ہیں: إعادة جزء منفصل إلى مكانه ليلتئم جائز كما إذا قطع شيء من عضوه فأعاده إلى مكانه۔ (بدائع الصنائع ص ۱۳۳، ج ۵)

الجواب ۱: جس شخص کے بدن سے کوئی عضو کاٹا جاتا ہو اگر اس کی ہلاکت یا ضرر شدید کا خطرہ نہ ہو تو بلاشبہ اس سے کاٹ کر اعضا کی پیوندکاری جائز و مباح ہونی چاہیے۔ کسی جاندار کے جسم سے زندہ بچہ نکالنے کے لیے اس کے شکم کو چیرنے کی اجازت امام اعظم رحمہ اللہ سے دی ہے گویا وہ جاندار مرگیا۔ جاز شق بطن المرأة لإخراج الولد إذا كانت ترجى حياته وقد أمر به أبو حنيفة رحمه الله تعالى (الأشباه والنظائر ص ۱۸۵ / بحر الرائق ص ۲۵، ج ۸)

اب کہ حدیث شریف میں ہے کسر عظم الميت ككسره حيا۔ (ابوداؤد ص ۱۰۲، ج ۲)

الجواب ۲: یہ کرنا اور جائز کرنا اور اسے قبول کرنا حرام ہے۔ ہاں اس کی بیع روا نہیں، خاتم الفقہا علامہ شامی قدس سرہ الامامی فرماتے ہیں: لو أخذ شعر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ممن حلقه و أعطاه هلية عظيمة لا على البيع فلا بأس به (رد المحتار ص ۲۴۵، ج ۲)

بلکہ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ موزوں کو ضرورۃً خنزیر کے بال استعمال کرنے کی اجازت ہے اور اگر بلا خریدے نذل یعنی فری دیا ہے۔ إذا كان لا يوجد إلا بالبيع جاز بيعه لكن النجس لا يطيب للبائع (عینی، کتاب البیع) یوں ہی فریدنا بھی ضرورت جائز ہے۔ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: قال الفقيه أبو الليث: إذا كانت الأساكفة لا يجدون شعر الخنزير إلا بالشراء يسعهم أن يجوزوا لهم الشراء للضرورة۔ (عینی ص ۹۳، ج ۳)

علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: شراء العظم النجس جائز للانتفاع به كالخرز (فارسی: موزہ) بجوز وبه أخذ الصدر الشهيد لحاجة الناس إليه (بحر الرائق ص ۱۲۹، ج ۶، باب البیع الفاسد) پھر جب اس سے انتفاع جائز ہے تو بیع بھی جائز ہونا چاہیے۔ كل ما ينتفع به يصح بيعه۔ (فتح الباری ص ۳۴۳، ج ۴ / عمدة القاری، ص ۳۱، ج ۱۲)

WWW.NAFSEISLAM.COM

مقالہ ۲ از: مولانا یٰسین احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

باسمہ و حمدہ

پیوندکاری کی صورتیں: اعضا کی پیوندکاری کی درج ذیل صورتیں ہیں۔ (۱) کسی دھات وغیرہ سے مصنوعی عضو تیار کر کے جسم انسانی میں اس کی پیوندکاری (۲) جسم انسانی میں کسی جانور کے عضو کی پیوندکاری (۳) ایک انسان کے ناکارہ عضو کی جگہ دوسرے انسان یا خود اسی انسان کے عضو کی پیوندکاری۔ اب تفصیل کے ساتھ ہر ایک کا حکم ملاحظہ ہو:

پہلی صورت: یعنی انسانی عضو کے کٹ جانے یا تلف ہو جانے کی صورت میں کسی دھات مثلاً سونا، چاندی

سے مصنوعی عضو تیار کر کے جسم انسانی میں اس کی پیوندکاری کی جائے اور اس کمی کی بھلائی کا سامان کیا جائے۔ اس کی نظیر ہمیں عہد نبوی میں ملتی ہے۔ اس لیے اس کے جواز میں کوئی شبہ نہیں۔

عن عبد الرحمن بن طرفة أن جده طرفجة بن أسعد قطع أنفه يوم الكلاب فاتخذ أنفا من ورق فأنتن عليه فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يتخذ أنفا من ذهب. رواه الترمذي و أبوداؤد والنسائي. (مشكاة المصابيح، باب اللباس، ص ۳۷۹)

اس حدیث پاک سے روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتا ہے کہ کسی حادثات وغیرہ سے مصنوعی عضو تیار کر کے جسم انسانی میں اس کی پیوندکاری بالکل جائز و درست ہے۔ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عرفجہ بن اسعد کو سونے کی ناک لگانے کا حکم دیتے۔ اور اس سے یہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ [illegible] کی سرکاری ہر صورت چاہے کہ اس سے مقصود حاصل کو برقرار رکھنا ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جسم انسانی میں کسی حیوان کے عضو کو لگا دیا جائے۔ اس میں یہ تفصیل ہے کہ حیوان اگر نجس العین نہیں ہے تو بعد ذبح شرعی اس کے اعضا بوقت پیوندکاری جسم انسانی میں کی جا سکتی ہے کہ ذبح شرعی کے بعد اس کے سارے اعضا پاک ہو جاتے ہیں خواہ وہ عضو ہڈی ہو یا گوشت۔ ہڈی سے ذبح کے جواز کی تو مالکیہ کی بھی صراحت ہے۔

قال محمد رحمه الله تعالى: ولا بأس بالذباوي بالعظم إذا كان عظم شاة أو بقرة أو بعير أو غيره من الدواب إلا عظم الخنزير. وبالقول الذي قاله بكره الذباوي بهذا. (ص ۱۴۸، ج ۴)

بعد ذبح ہڈی کے ساتھ گوشت بھی پاک ہو جاتا ہے خواہ وہ جانور ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم، کہ ذبح سے نجس رطوبتیں جسم سے جدا ہو جاتی ہیں۔ ہدایہ میں ہے

ثم ما يطهر جلده بالدباغ يطهر باللذكاة لأن الموجب حل التناول في زكاة الرطوبات النجسة، و كذلك يطهر لحمه وهو الصحيح [illegible] (ص ۴۷، ج ۱)

اس سے ظاہر ہوا کہ جانور کے گوشت کی طہارت اور ہڈی کی دوسرت ان کی طہارت میں دخل نہیں۔ اسی لیے اگر کوئی شخص قدر درہم سے زائد کی ماکول اللحم یا غیر ماکول اللحم [illegible] جانور کا گوشت لے کر نماز پڑھے تو اس کی نماز جائز و درست ہوگی، چنانچہ اسی عبارت کے [illegible]

حتى إذا صلى و معه لحم الثعلب المدبوغ أو نحوه أكثر من قدر الدرهم جازت الصلاة. (ایضاً)

ہاں اگر وہ جانور مردار ہے تو اس کے اعضا میں سے صرف اس کی ہڈی پاک ہوگی اور اس کو پیوندکاری میں استعمال کرنا جائز ہوگا، وہ اس شرط کے ساتھ کہ وہ خالص ہو نیز دسوت سے خالی ہو۔ عالمگیری میں ہے: أما إذا كان الحيوان ميتا فإنه يجوز الانتفاع بعظمه إذا كان يابسا ولا يجوز الانتفاع إذا كان رطبا. (ص ۱۴۶، ج ۴)

صاحب تبیین رقم طراز ہیں يجوز الذباوي بالعظام كلها سوى كانت من الذكية أو من الميتة، غير أنه إذا كانت من الميتة لا يجوز إلا إذا كانت يابسة ليس فيها دسومة، و من الذكية يجوز كيف ما كان. (ص ۳۳، ج ۶، باب الكراهية)

البتہ عام حالات میں زندہ جانوروں کے بدن کا کوئی کٹا ہوا حصہ اعضا کی پیوندکاری میں استعمال کرنا جائز نہیں کہ وہ

مردار کے حکم میں ہے۔ حدیث نبوی ہے: ما یقطع من البهیمة وهي حیة فهو میتة۔ (جامع ترمذی، ص ۲۷۳، ج ۱، ابواب الصید)

لیکن اگر ضرورت شدیدہ لاحق ہو یا یہ طور کہ کسی طبیب حاذق کے بتانے کے مطابق اس کے استعمال کے بغیر انسانی جان کے جانے کا یقین ہو اور کوئی قائم مقام موجود نہ ہو تو اس صورت میں اس کے بدن کا کٹا ہوا حصہ انسانی جسم کی مطلوبہ جگہ میں جوڑ کر اس کی جان بچالی جائے کہ وہ مضطر کے حکم میں ہے جس کے لیے حرام چیزوں سے بھی انتفاع جائز ہے۔ عالمگیری میں ہے:

یجوز للعلیل شرب الدم والبول و أکل المیتة للتداوي إذا أخبره طبیب مسلم أن شفاءه فیه و لم یجد من المباح ما یقوم مقامه۔ (ص ۴۶۱، ج ۵، کتاب الکراهیة)

ایک اشکال مگر اس صورت میں ان کے اندر ایک اشکال پیدا ہوتا ہے کہ حدیث شریف میں ہے: لا شفاء في المحرم۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں: إن الله لم یجعل شفاءکم فیما حرم علیکم۔ اور خون اور مردار کی حرمت تو قرآن مقدس سے ثابت ہے کہ فرمان الٰہی ہے: حرمت علیکم المیتة والدم۔ (سورۃ المائدۃ، الآیۃ: ۳)

اور دوا کی حرمت حدیث نبوی سے ثابت ہے اور تصریح احادیث بالا ان میں شفا نہیں تو عالمگیری میں مذکور یہ حکم کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے؟

جواب اس کا جواب خاتمۃ المحققین علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ کی زبان سے سنیے، مذکورہ بالا اشکال کو رفع کرتے ہوئے وہ یوں گویا ہیں و نقول: إن الاستشفاء بالمحرم حرام غیر محرر علی إطلاقه، و أن الاستشفاء بالحرام لا یجوز إذا لم یعلم أن فیه شفاء و أما إذا علم و لیس له دواء غیره یجوز۔ و معنی قول ابن مسعود رضي الله عنه لم یجعل شفاءکم فیما حرم علیکم یحمل علی ما یکون قال ذلك في دار عرف له دواء غیر المحرم، لأنه حینئذ یستغني بالحلال عن الحرام؛ و یجوز أن یقال: انکشف الحرمة عند الحاجة فلا یکون الشفاء بالحرام و إنما یکون بالحلال۔ اھ۔ (ردالمحتار، ص ۲۵۷، ج ۵، مطلب في التداوي بالمحرم)

تیسری صورت [illegible] انسان کے کسی عضو کی پیوندکاری کی جائے۔ [illegible] اس توجیہ سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ایک انسان کے عضو کی دوسرے انسان کے جسم میں پیوندکاری (۲) انسان کے کسی عضو کی خود اسی کے جسم میں پیوندکاری ـــــ پھر قسم اول اور قسم ثانی دونوں پر یہ سوال اٹھتا ہے کہ کیا اس غرض سے کسی انسان کے بدن میں چیر پھاڑ کرنا جائز ہے؟ ـــــ اور اس کے عضو کو کاٹ کر جدا کرنے کا کیا حکم ہے؟ ـــــ پھر اسی غرض سے کسی انسان کا اپنا کوئی عضو کٹوا کر دوسرے کو ہبہ کرنا یا خیرات کرنا یا فروخت کرنا کہاں تک جائز یا ناجائز ہے؟ وغیرہ۔

قسم اول اس سلسلے میں حکم یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ نے انسانی جسم میں چیر پھاڑ کرنے کی اس وقت اجازت دی ہے جب کہ انسانی جسم کو مضرت سے بچانے اور اسے آرام پہونچانے کا مقصد پیش نظر ہو، کیوں کہ چیر پھاڑ کرنے میں بھی

حال جسم کی ایذا رسانی ہے اور یہ اس وقت تک درست نہیں جب تک خود اس انسان کا اس میں انسانی فائدہ نہ ہو۔ صاحب تبیین لکھتے ہیں: الأصل أن إيصال الألم إلى الحيوان لا يجوز شرعا إلا لمصالح تعود عليه۔ (ص ۲۲۷، ج ۶)

اسی لیے اگر کسی انسان کے مثانہ میں پتھری پیدا ہو جائے تو فقہائے اسلام نے بذریعہ آپریشن اس کی پتھری نکالنے کو جائز کہا ہے، چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے: لا بأس بشق المثانة إذا كانت فيها حصاة۔ (ص ۱۵۰، ج ۴، کتاب الکراھیۃ)

اور ظاہر ہے کہ ایک انسان کا کوئی عضو کاٹ کر دوسرے انسان کے بدن میں لگانے میں اس کا کوئی فائدہ نہیں اس لیے ایک انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا اور اس کے عضو کو کاٹ کر دوسرے انسان کے جسم میں جوڑنا ناجائز ہوگا۔

اس کے عدم جواز کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو شرف المخلوقات بنایا ہے اور اسے تاج عزت وکرامت سے نوازا۔ ولقد كرمنا بني آدم۔ (الآیۃ) اور اس کے بدن کے کسی جز کو علاحدہ کرنا یا دوسرے انسان کے جسم میں اس کی پیوندکاری کرنا انسانی عظمت وشرافت کے منافی ہے جو عطیہ شرف انسانیت کی خالق لم یزل کی بارگاہ سے اسے عطا ہوئی ہے۔ اور اسی علت کی بنا پر فقہائے جراحی عمل کو ناجائز قرار دیا ہے جس سے انسانی عظمت وتکریم کا دامن داغ دار ہوتا ہو، چنانچہ انسانی اجزا کا استعمال اور ان کی خرید وفروخت ناجائز وحرام ہے، صاحب ہدایہ رقم طراز ہیں:

لا يجوز بيع شعور الإنسان ولا الانتفاع به لأن الآدمي مكرم۔ لا يستعمل فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهانا مبتذلا۔ (ج ۴، ص ۵۵، کتاب البیوع)

عورت کا دودھ اس کے جسم کا جز ہے جو تمام اجزائے انسانی کی طرح مکرم ہے اور اسی احترام وتوقیر کا پاس ولحاظ رکھتے ہوئے فقہائے اس کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے۔ [illegible] لأنه جزء الآدمي، وهو بجميع أجزائه مكرم عن الابتذال بالبيع۔ (البحر الرائق، [illegible])

اشکال: اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب انسان اپنی اصل کے اعتبار سے مکرم ومحترم ہے اور اس کے ساتھ کوئی ایسا کام کرنا ناجائز وحرام ہے [illegible] حالت کفر میں ہو یا مسلمان ہونے کے بعد [illegible] حالاں کہ شریعت اسلامیہ میں اس کی اجازت ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ انسان کے مکرم ومحترم ہونے کی جو بات کہی گئی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی ظاہری صورت، خلقت اور اس کے اعضائے جسمانی مکرم ومحترم ہیں، اسی لیے میت کا فرض ہے کہ اس کی ہڈیاں توڑنے اور اس کی صورت بگاڑنے کی اجازت نہیں اور ظاہری شکل وصورت اور اعضائے انسانی [illegible] تجارت اور بیع وشراء کے محل نہیں بلکہ ان کا محل تو عمر بھر ایسا ہے، اسی لیے آقا اپنی باندی کے دودھ کا مالک نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کو اس کے دودھ کو بیچنے کی شرعاً اجازت ہے۔ یہ اشکال اور اس کا جواب علامہ ابن عابدین شامی کی درج ذیل عبارت سے ماخوذ ہے۔

(قوله ذكره المصنف) حيث قال والآدمي مكرم شرعا وإن كان كافرا فهو غير العقد عليه والانتفاع به ولو بالمحللات بلا إذن، لكنه أبي وهو غير طاهر وبعضه في حكمه، وصرح في شرح الشفير بطلانه ط۔

فلك : وفيه أنه يجوز استرقاق الحربي وبيعه وشراءه وإن أسلم بعد الاسترقاق إلا أن يحتاج بأن المراد تكريم صورته وخلقته ، ولذا لم يجز كسر عظام ميت كافر ، وليس ذلك محل الاسترقاق والبيع والشراء بل محله النفس الحيوانية فلذا لم يملك بيع لبن أمته في ظاهر الرواية كما سيأتي فليتأمل. (رد المحتار ص ۱۰۵، ج ۴)

ایک اعتراض: اس پر مجوزین کی جانب سے یہ استدلال وارد کیا جاتا ہے کہ ماں کی موت ہو جائے اور آثار بتاتے ہوں کہ بچہ زندہ ہے تو فقہا نے اس کا پیٹ چاک کر کے بچہ کی جان بچانے کی اجازت دی ہے، چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

امرأة حامل ماتت و علم أن ما في بطنها حي فإنه يشق بطنها من الشق الأيسر وكذلك إذا كان أكثر رأيهم أنه حي يشق بطنها أيضا. (فتاویٰ عالمگیری)

اسی طرح اگر حاملہ عورت کے پیٹ میں مردہ بچہ پھنس جائے یا جان کے خطرہ میں آ جائے جس کی وجہ سے اس کی جان پر بنی ہو اور کوئی دوا کارگر نہ ہو تو اس کے باہر آنے کی کوئی صورت نہ ہو تو فقہائے کرام نے اس کو کاٹ کر نکالنے کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ یہ بھی عالمگیری میں قاضی خان کے حوالہ سے منقول ہے:

اعترض الولد في بطن المحتضر ولم يجدوا سبيلا لاستخراج الولد إلا بقطع الولد يرخص له قطعه ولو لم يفعلوا ذلك يخاف على الأم فقالوا إن كان الولد ميتا في البطن لا بأس به ، وإن كان حيا ثم لم يجوز قطع الولد يرخص له قطعه كذا في فتاوى قاضي خان. (ص ۱۱۴، ج ۴، کتاب الکراهیة)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض اضطراری صورتوں میں فقہائے کرام نے تکریم انسانیت کے پہلو سے صرف نظر کیا ہے لیکن اگر یہاں بھی اس پہلو کو نظر انداز کر کے ایک مریض انسان کے اعضا کی پیوند کاری کے لیے دوسرے انسان کے کسی عضو کو کاٹا جائے اور اس کے لیے بھی اضطراری صورت کی جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہونی چاہیے۔

جواب: اس کے جواب میں پہلی بات تو یہ ہے کہ [illegible] زندہ ہو یا مردہ، اس کا جزو بدن ہے، علاحدہ نہیں، دونوں ایک حکم میں ہیں، الگ الگ نہیں ہوا کرتے، پس اس صورت میں ایک حکم سے ضرر دور کر کے اسے حفظ سے ہم کنار کرنے کے لیے خود اسی کے کسی جز کو کاٹا گیا، اور اس کے جواز میں کوئی کلام نہیں جیسا کہ ہم صاحب تبیین کے حوالہ سے بیان کر آئے۔

دونوں صورتوں میں واضح فرق کے ہوتے ہوئے ایک کا دوسری صورت پر قیاس، قیاس مع الفارق ہے، جس کا بطلان واضح البیان ہے۔

اس قسم کے ناجائز ہونے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اعضائے انسانی، انسان کے پاس بطور امانت الٰہیہ ہیں، ان کو حکم الٰہی کے خلاف ناجائز امر میں استعمال کرنے کی جرأت کر رہا ہے۔ اور یہیں سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ دینے والے کو بھی یہ حق نہیں کہ اپنے کسی عضو کو ہبہ کرے یا وصیت کرے یا فروخت کرے، کیوں کہ انسان اپنے نفس پر ملکیت تامہ نہیں رکھتا۔ اللہ پاک کی اجازت کے بغیر وہ اپنے نفس میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا، اسی بنا پر خودکشی کرنا حرام ہے اور اسی وجہ سے عورت اپنی بضع کو بغیر نکاح حلال و مباح کر کے ہر خاص و عام کو استمتاع کی اجازت نہیں دے سکتی۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر اس کے جواز کا فتویٰ دے دیا جائے تو بعض خدا ناترس انسان اسی فتویٰ جواز کو سند بنا کر انسانی

WWW.NAFSEISLAM.COM

اعضا کی بیع وشراء شروع کردیں گے، خود انسان بھی اپنا پیٹ بھرنے، بچوں کے فاقہ اور اپنے فقر وتنگ دستی سے چھٹکارا پانے کے لیے اپنے اعضا کو فروخت کرنا شروع کردے گا جس سے انسان کی متاع عظمت وشرافت سربازار نیلام ہوگی، انسانی اعضا کی خرید وفروخت روزمرہ کا معمول بن جائے گی اور حکومت کا کوئی قانون اس کی روک تھام میں محض ناکام ہوگا، وہ قانون خواہ کتنا ہی سخت اور مستحکم کیوں نہ ہو، غریب اور کمزور انسان کا جینا مشکل ہوجائے گا۔ الغرض اس طرح کے صدہا مفاسد کا دروازہ کھل جائے گا، اور شریعت اسلامیہ جس کے سارے احکام حکمت ودانائی پر مبنی ہیں باب مفاسد کو کھولنے کی اجازت نہیں دیتی۔

قسم سوم: اب رہ گئی یہ بات کہ کسی انسان کا کوئی عضو کاٹ کر اسی کے بدن میں جوڑ دینا کیسا ہے، خواہ اس انسان نے اس کے کاٹنے کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو۔ اس مسئلہ کا مدار دو باتوں پر ہے:

(۱) ایک انسان کے بدن میں کسی عرض سے چیر پھاڑ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ (۲) بدن کا کٹا ہوا عضو بدن سے علاحدہ ہونے کے بعد نجس رہتا ہے یا پاک؟

پہلی صورت کے سلسلے میں ہم تفصیل سے بیان کرآئے کہ اگر چیر پھاڑ کرنے اور تکلیف پہونچانے میں خود اسی جان دار کا فائدہ ہو تو یہ چیز بلاشک وشبہ جائز ہے۔ جیسا کہ تبیین کے حوالے سے گزرا۔ اور اسی لیے فقہاے اسلام نے صراحت کی کہ مثانہ میں پتھری ہونے کی صورت میں آپریشن کرکے اس کے نکالنے میں حرج نہیں (عالمگیری)

یوں ہی اگر کسی کے بدن میں کوئی ایسی بیماری ہوجائے جس سے اس کا کوئی عضو سڑنے لگے تو اس عضو کو بذریعہ آپریشن جسم سے علاحدہ کرنے میں شرعاً کوئی مضائقہ نہیں کہ ایسی بیماری میں عموماً آہستہ آہستہ قرب وجوار کے سارے اعضا سڑنے لگتے ہیں۔ چناں چہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

لا بأس بقطع العضو إن وقعت فيه الأكلة لئلا تسري. (ص ۱۵۰، ج ٤، كتاب الكراهية)

بلکہ فقہاے کرام نے تو یہاں تک صراحت کردی کہ اگر کسی کے بدن میں انگلی یا بدن کا کوئی اور عضو زائد ہوگیا ہو تو بذریعہ آپریشن اس کو علاحدہ کرنا اس شرط کے ساتھ روا ہے کہ اس میں اندیشۂ ہلاکت نہ ہو۔

إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعا زائدة أو شيئا آخر قال نصير رحمه الله تعالى: إن كان الغالب على من قطع مثل ذلك الهلاك فإنه لا يفعل، وإن كان الغالب هو النجاة فهو في سعة من ذلك و من له سلعة زائدة يريد قطعها إن كان الغالب الهلاك فلا يفعل و إلا فلا بأس به. كذا في خزانة المفتين. (أيضًا)

مذکورہ بالا تصریحات سے ظاہر ہوگیا کہ اگر چیر پھاڑ کرنے میں خود اسی جاندار کا فائدہ ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں، اب رہ گئی دوسری بات کہ بدن سے جدا ہوجانے کے بعد وہ جز نجس تو نہیں ہوجاتا کہ اس کی پیوندکاری سے بدن انسانی کا نجس شئ سے تلوث لازم آئے جیسا کہ فرمایا گیا: ما أبين من الحي فهو ميتة. (نصب الراية ص ۳۱۷، ج ٤)

اس کے سلسلے میں عرض ہے کہ یہ حکم ایک جان دار کے کسی عضو کو دوسرے کے بدن میں استعمال کرنے سے متعلق ہے اور جہاں تک خود اپنے کسی جز، بدن کے اپنے ہی جسم میں استعمال کا مسئلہ ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ اس کی نجاست اور اس کا مردار کے حکم میں ہونا دوسرے کے حق میں ہے اپنے حق میں نہیں، خواہ وہ جز ایسا ہو کہ جس میں دوران خون ہوتا ہے۔ جیسے کان، ناک، ہاتھ، پیر وغیرہ یا ایسا ہو جس میں دوران خون نہیں ہوتا، جیسے دانت، ناخن، بال وغیرہ۔

علامہ ابن نجیم مصری لکھتے ہیں:

الأذن المقطوعة والسن المقلوعة طاهرتان في حق صاحبهما و إن كانتا أكثر من قدر الدرهم. (البحر الرائق ص ۲۴۳، ج ۱)

اور صاحب درمختار نے توصاف لکھا المنفصل من الحي كميتة إلا في حق صاحبه. (ردالمحتار ص ۱۹۷، ج ۵)

اس عبارت سے صاف واضح ہو جاتا ہے کہ انسان کا عضو اس کے بدن سے جدا ہو جانے کے بعد خود اس کے حق میں پاک ہے۔ لہذا اس کے بدن میں جوڑنے اور اس کی پیوندکاری کرنے میں کوئی حرج نہیں کہ اس طرح ایک انسان صحت مند ہو جاتا ہے، پھر اس میں نہ تو کوئی عیب پیدا ہوتا ہے اور نہ اس کی خریداری کا مسئلہ سامنے آتا ہے جس سے اس کی قبائے شرافت تار تار ہوتی ہو۔

خلاصۂ بحث

(۱) کسی دھات وغیرہ سے مصنوعی عضو تیار کر کے جسم انسانی میں اس کی پیوندکاری جائز ہے۔

(۲) غیر نجس العین جانور کے اعضا بعد ذبح شرعی کاٹ کر انسانی جسم میں ان کی پیوندکاری جائز ہے۔

(۳) مردار جانور کی صرف خشک ہڈی اس کام کے لیے استعمال کی جا سکتی ہے، تر نہیں۔

(۴) ایک انسان کا کوئی عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا، ناجائز ہے۔

(۵) اس غرض سے ایک صحت مند انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا، پھر اس کے کسی عضو سالم کو کاٹ کر جدا کرنا بھی ناجائز و حرام ہے۔

(۶) نیز اسی غرض سے کسی انسان کا اپنا کوئی عضو بذریعہ آپریشن نکوا کر دوسرے کو ہبہ کرنا یا خیرات کرنا یا فروخت کرنا، یوں ہی اپنے فوت شدہ عزیز کے کسی عضو کو اپنی رضا یا اس کی اجازت سابقہ سے نکوا کر ہبہ کرنا یا بیع کرنا یا خیرات کرنا اور بہر حال دوسرے شخص کا اسے خریدنا یا مفت قبول کرنا، ناجائز و حرام ہے۔

(۷) ایک انسان کا کوئی عضو خود اسی کے بدن میں کسی اور جگہ جوڑنا درست ہے، بشرطیکہ اس نے اسے کاٹنے کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو۔

(۸) اپنے بدن کا کٹا ہوا کوئی عضو اسی جگہ جوڑنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور ما أبين من الحي فهو ميتة. کا حکم دوسرے کے حق میں ہے، خود اسی کے حق میں نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁

مقالہ ۷

از: مولانا صدر الوری قادری مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

سوال نامہ پڑھنے کے بعد تین امور خاص طور پر قابل توجہ اور اہمیت کے حامل معلوم ہوتے ہیں۔

پہلا امر: جسم انسانی میں چیر پھاڑ خواہ اپنے لیے یا دوسرے کے لیے کرنا، اس میں بھی تین صورتیں ہیں:

الف: اگر چیر پھاڑ نہ کی جائے تو جان جانے کا شدید خطرہ ہو خواہ اپنی جان کا یا دوسرے کی جان کا۔

ب: سرجری نہ کرنے کی صورت میں کسی کی بھی جان کا خطرہ تو نہ ہو مگر ضرر شدید لاحق ہونے کا ظن غالب ضرور ہو۔

ج: پیوندکاری نہ کرنے کی صورت میں نہ جان کا خطرہ ہو اور نہ ہی ضرر شدید ہی لاحق ہونے کا کوئی اندیشہ ہو، مگر اس کی وجہ سے جسم کا کوئی حصہ بدنما لگے، مثلاً ناک کٹ جائے یا کان کٹ جائے۔

دوسرا امر: اعضائے انسانی کی خرید و فروخت جب کہ بجائے خود محترم ہیں جائز ہے یا نہیں؟

تیسرا امر: زندہ انسان کے اعضا الگ ہو جانے کے بعد خود پاک رہتے ہیں یا نجس ہو جاتے ہیں کہ پیوندکاری کی صورت میں مسائل طہارت میں شرعاً کوئی حکم لازم آئے۔

جسم انسانی میں چیر پھاڑ اور اعضا کی خرید و فروخت: جزئیات فقہ کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر سرجری اور چیر پھاڑ نہ ہونے کی صورت میں اپنی جان کا خطرہ یا ضرر شدید لاحق ہونے کا ظن غالب ہو تو اپنے جسم میں چیر پھاڑ کرنا جائز ہے، فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

لا بأس بشق المثانة إذا كانت فيها حصاة. و في الكيسانيات: في الجراحات المخوفة والقروح العظيمة و الحصاة الواقعة في المثانة و نحوها، إن قيل: قد ينجو و قد يموت، يعالج، و إن قيل: لا ينجو أصلاً لا يداوى بل يترك، كذا في الظهيرية. (ص ۱۵۰، ج ٤، باب الجراحات)

حاملہ عورت کے شکم میں بچے کے آثار نظر آئے مگر بچہ نکالنے کی سوائے اس کے کوئی سبیل نہیں کہ بچے کا عضو عضو کاٹ دیا جائے، اس صورت میں فقہا فرماتے ہیں کہ اگر بچہ مر چکا ہو تو اس کا عضو عضو کاٹنے میں کوئی حرج نہیں، لیکن اگر زندہ ہے تو بچے کا عضو کاٹنے کی اجازت نہ دی جائے گی، عالمگیری ہی میں ہے:

إذا اعترض الولد في بطن الحامل ولم يجدوا مساغاً لاستخراج الولد إلا بقطع الولد إربًا إربًا، ولو لم يفعلوا ذلك يخاف على الأم قالوا: إن كان الولد ميتاً في البطن لا بأس به، و إن كان حيًا لم نر جواز قطع الولد إربًا إربًا، كذا في فتاوى قاضي خان. (ص ۱۸٤، ج ٤، كتاب الكراهية)

اس تصریح سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی زندہ آدمی کی جان جانے کا خطرہ ہو تو اس کی جان بچانے کے لیے کسی مردہ انسان کے جسم میں چیر پھاڑ کی جا سکتی ہے، اسی بنیاد پر حاملہ عورت کا انتقال ہوا اور یہ معلوم ہے کہ اس کے پیٹ کا بچہ زندہ ہے تو بائیں جانب سے اس مردہ عورت کا پیٹ چاک کر کے بچہ کو نکال لیا جائے، ہندیہ میں ہے:

امرأة حامل ماتت و علم أن ما في بطنها حيّ فإنه يشق بطنها من الشق الأيسر، و كذا إذا كان أكبر رأيهم أنه حي يشق بطنها. (أيضاً)

مگر یہ جزئیات بھی محمول ہیں اسی پر کہ اپنی ہی جان جانے کا خطرہ ہو تو جان بچانے کے لیے اپنے اجزائے جسم میں ہی کسی عضو میں چیر پھاڑ کی جائے کیوں کہ بچہ جب تک اپنی ماں کے شکم میں ہے اس وقت تک دونوں مل کر ایک جسم ہیں لہٰذا ان جزئیات کی اس پر ہرگز کوئی دلالت نہیں کہ کسی زندہ آدمی کی جان بچانے کے لیے کسی دوسرے مردہ انسان کے جسم میں سرجری کی جائے، تاہم مذکورہ تصریحات سے مستفاد ہوا کہ کسی آدمی کی جان بچانے کے لیے کسی دوسرے زندہ آدمی کے جسم

میں چیر پھاڑ کی جائے اس کی شرعاً اجازت نہیں اور اس کی تائید عبارت ذیل سے بھی ہوتی ہے:

إن قال له آخر: اقطع يدي و كلها لا يحل، لأن لحم الإنسان لا يباح في الاضطرار لكرامته. (رد المحتار ص ۲۱۵، ج ۵)

اس ارشاد سے یہ معلوم ہوا کہ ایک آدمی کی جان بچانے کے لیے کسی زندہ انسان کے جسم میں چیر پھاڑ جائز نہیں، اگر چہ رضامندی ہی کیوں نہ ہو، لہٰذا نہ تو یہ جائز ہے کہ اپنی رضامندی سے اپنا کوئی عضو کٹوا کر اسے کسی کو ہبہ کیا جائے اور نہ کسی انسان کے لیے اسے قبول کرنا ہی جائز ہے۔ اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ ایک انسان اپنا کوئی عضو بذریعہ آپریشن کٹوا کر کسی سے فروخت کرے، کیوں کہ انسان کے سارے اعضا محترم ہیں، لہٰذا بیع کے ذریعہ ان کی حرمت پامال نہ کی جائے گی۔ بحر الرائق میں ہے:

لم يجز بيع لبن المرأة لأنه جزء الآدمي، وهو بجميع أجزائه مكرم مصون عن الابتذال بالبيع. (ص ۸۷، ج ۶)

اسی بنیاد پر انسان کے اعضا سے علاج یا کوئی نفع حاصل کرنا شرعاً محظور قرار دیا گیا، امام زیلعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

يجوز التداوي بالعظام كلها سواء كانت من الذكية أو من الميتة، غير أنه إذا كانت من الميتة لا يجوز إلا إذا كانت يابسة ليس فيها دسومة، و من الذكية يجوز كيف ما كان، إلا عظم الخنزير والآدمي، الخنزير لنجاسته، والآدمي لكرامته إذ لا يجوز الانتفاع بأجزائه. (تبيين الحقائق ص ۳۵، ج ۶)

فتاوی ہندیہ میں ہے: إذا كان لرجل جراحة يكره المعالجة بعظم الخنزير و الإنسان لأنه يحرم الانتفاع به كذا في الكبرى. (ص ۳۵۴، ج ۵، كتاب الكراهية)

ان تصریحات سے ثابت ہوا کہ انسان کا کوئی عضو اگر بے کار ہو گیا تو اس کی جگہ کسی زندہ انسان کے اجزائے جسم میں چیر پھاڑ اور ان سے پیوندکاری کرنا جائز نہیں خواہ اس عضو پر حیات انسانی موقوف ہو کہ اس کے بغیر رشتۂ حیات منقطع ہونا یقینی ہو یا وہ عضو ایسا ہو جو انسانی جسم کا بنیادی مقصد پورا کرتا ہو اور اس کے بغیر ضرر شدید لازم آئے۔

البتہ یہ مسئلہ ضرور غور طلب ہے کہ ایک انسان کا کوئی عضو ناکارہ ہوا اور اس کے بغیر بلاکت نفس یا ضرر شدید کا شدید خطرہ ہو تو کیا کسی مردہ انسانی لاش میں چیر پھاڑ کرنا اور اس مردہ لاش سے پیوندکاری کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں اس پر غور کرنے کی کوئی ضرورت نہیں کہ انسانی جسم کا احترام جس طرح اس کی زندگی میں شرعاً ملحوظ ہے، اسی طرح مرنے کے بعد بھی شریعت نے اس کی حرمت کو پامال نہیں ہونے دیا، حدیث شریف میں ہے: كسر عظم الميت ككسره حيا.

اسی بنیاد پر شریعت نے مردہ لاش کو بلکہ انسانی جسم سے الگ ہونے والے ہر جز کو دفن کرنے کا حکم دیا، ملک العلما علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: فإذا انفصل استحق الدفن كله، والإعادة صرف له عن جهة الاستحقاق. (بدائع الصنائع ص ۱۳۲، ج ۵)

مگر اس کے باوجود فقہائے کرام نے موضع ضرورت و حاجت میں حرام چیزوں سے علاج، مثلاً دوا کے طور پر خون

پینا، پیشاب پینا، مردار کھانا جائز قرار دیا جب کہ کسی طبیب حاذق مسلم نے اس کی خبر دی ہو، فتاوی عالمگیری میں ہے:

یجوز للعلیل شرب الدم والبول و اکل المیتة للتداوی إذا أخبره طبیب مسلم أن شفاءه فیه. ولم یجد من المباح ما یقوم مقامه. (ص ۳۵۵، ج ۵)

علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: و ما قیل: إنّ الاستشفاء بالحرام حرام غیر مجری علی إطلاقه، و أن الاستشفاء بالحرام إنما لا یجوز إذا لم یعلم أن فیه شفاءً، و أما إذا علم و لیس له دواء غیره یجوز و معنی قول ابن مسعود رضي الله عنه "لم یجعل شفاءکم فیما حرم علیکم" یحتمل أن یکون قال ذلك في داء عرف له دواء غیر المحرم، لأنه حینئذ ینتفي بالحلال عن الحرام، ویجوز أن یقال: تنکشف الحرمة عند الحاجة فلا یکون الشفاء بالحرام و إنما یکون بالحلال. (رد المحتار ص ۲۲۸، ج ۵)

اب ہمیں یہ غور کرنا ہے کہ کیا مذکورہ جزئیات کی روشنی میں کسی مردہ انسانی لاش میں چیر پھاڑ کرنا موضع ضرورت میں جائز ہے جس طرح دوا کے طور پر خون پینا، مردار کھانا جائز ہے؟

غور کرنے کے بعد ان جزئیات کا انطباق موضع ضرورت میں بھی مردہ انسانی لاش میں چیر پھاڑ پر نہیں ہو رہا ہے کیوں کہ شراب اور خون کی حرمت یا مردار کی حرمت خالص حقوق اللہ سے ہے اور مردہ لاش کا احترام اور اسے دفن کرنا حقوق العباد سے ہے جیسا کہ ابھی بدائع الصنائع کے حوالے سے گزرا لہٰذا اگر چہ کسی زندہ آدمی کا کوئی ایسا عضو ناکارہ ہو جائے جس کے بغیر حیات انسانی کا رشتہ منقطع ہو جائے یا انسان ضرر شدید میں مبتلا ہو جائے پھر بھی کسی مردہ انسانی لاش میں چیر پھاڑ نہیں کی جا سکتی کیوں کہ لاش کا احترام اور اسے دفن کرنا میت کا حق ہے اور عصمت نفس یا اعضائے انسانی سے متعلق حقوق میں ضرورت کا بھی اعتبار نہیں چہ جائے کہ حاجت کی کوئی گنجائش ہو، چناں چہ دلائل کے حوالے سے ابھی گزرا کہ ایک شخص حالت اضطرار میں ہے، اس سے کسی نے اپنی رضامندی سے کہا کہ میرا ہاتھ کاٹ کر کھا جاؤ پھر بھی مضطر کے لیے حلال نہیں کہ اس کا ہاتھ کاٹ کر کھائے تو جب رضامندی کے باوجود وہ اسی حالت حیات میں ایک انسان کی جان بچانے کے لیے شریعت نے دوسرے آدمی کے جسم میں چیر پھاڑ کی اجازت نہیں دی تو ایک بے زبان مردہ انسانی لاش میں بھی چیر پھاڑ کی شرعاً اجازت نہیں، اگر چہ مرنے سے پہلے اس کی رضامندی حاصل کر لی گئی ہو، اور جب اجازت سابقہ سے مردہ انسانی لاش میں چیر پھاڑ جائز نہیں تو بدرجہ اولیٰ اجازت بذریعہ آپریشن اس کا کوئی عضو کاٹ کر الگ کرنا بھی جائز نہیں۔

زینت کے طور پر پیوند کاری: ماسبق کی گفتگو سے یہ ثابت ہو چکا کہ ضرورت یا حاجت کے بھی مواقع میں جائز نہیں کہ کسی دوسرے زندہ یا مردہ انسانی جسم میں چیر پھاڑ کی جائے یا بذریعہ آپریشن کوئی عضو کاٹ کر الگ کیا جائے تو اگر کسی کا کوئی ایسا عضو ناکارہ ہو جس پر نہ تو حیات انسانی موقوف ہے اور نہ ہی اس کے بغیر انسان ضرر شدید ہی میں مبتلا ہو مگر اس کے بغیر صورت بگڑی ہوئی معلوم ہو، دیکھنے میں وہ آدمی بدنما لگے، مثلاً ناک کٹ جائے یا کان کٹ جائے۔ اس صورت میں بدرجہ اولیٰ یہ جائز نہ ہوگا کہ کسی زندہ یا مردہ انسانی جسم سے بذریعہ آپریشن کوئی عضو، مثلاً ناک، کان کاٹ کر پیوند کاری کی جائے کیوں کہ زینت کا درجہ شرع میں وہ درجہ نہیں ہے جو ضرورت و حاجت کا ہے۔ اور جب ضرورت و حاجت کی صورتوں میں یہ جائز نہیں کہ کسی دوسرے زندہ یا مردہ انسانی لاش میں چیر پھاڑ کی جائے تو زینت کے طور پر کسی دوسرے آدمی

کے جسم میں چیر پھاڑ کرنا کیوں کر جائز ہو سکتا ہے۔ البتہ مصنوعی چیزوں سے ایسی صورت میں پیوندکاری جائز ہے، چناں چہ ایک صحابی رسول حضرت عرفجہ بن اسعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ناک جنگ کلاب میں کٹ گئی تو انھوں نے چاندی کی ناک بنوالی پھر اس میں بدبو آ گئی تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انھیں سونے کی ناک بنوانے کا حکم دیا۔

عن عبد الرحمن بن طرفة أن جده عرفجة بن أسعد قطع أنفه يوم الكلاب فاتخذ أنفا من ورق فأنتن عليه فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يتخذ أنفا من ذهب. رواه الترمذي و أبو داود والنسائي. (مشکاۃ باب الخاتم، ص ۳۷۹)

ناک چوں کہ چہرہ کی زینت ہے اس وجہ سے میں نے زینت کے تحت ذکر کیا، لیکن اگر ضرورت کے تحت اسے شمار کیا جائے تو بھی بے جا نہ ہوگا، اسی بنیاد پر بعض نے دھنگی دی کہ مردار کھانا اور تمھاری ناک کاٹ لوں گا تو اس صورت میں مردار کھانا جائز ہے، کیوں کہ یہاں ضرورت متحقق ہے اور اس کی تائید ہدایہ کی عبارت ذیل سے بھی ہوتی ہے:

الضرورة هي ما روي أنه لم يندفع في الأنف دونه حشفة أنتن. (ص ۴۴۲، ج ۴، کتاب الکراھیۃ)

ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ اپنا کوئی عضو ناکارہ ہو جائے، خواہ اس پر زندگی موقوف ہو یا اس کے بغیر ضرر شدید میں مبتلا ہونا لازم آئے یا صورت بدنما معلوم ہو، ان تمام صورتوں میں یہ جائز نہیں کہ کسی زندہ یا مردہ انسانی جسم میں چیر پھاڑ کر کے کوئی عضو الگ کیا جائے۔ ہاں انسان اور خنزیر کے علاوہ دوسرے جانوروں کی ہڈیوں سے پیوندکاری کرنا جائز ہے، خواہ وہ جانور ذبیحہ ہوں یا مردار ہوں، مگر مردار میں شرط ہے کہ ہڈیاں خشک ہوں، ان میں دسومت نہ ہو، فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

قال محمد رحمه الله تعالى: ولا بأس بالتداوي بالعظم إذا كان عظم شاة أو بقرة أو بعير أو فرس أو غيره من الدواب إلا عظم الخنزير و الادمي فإنه يكره التداوي بهما فقد جوز التداوي بعظم ما سوى الخنزير والادمي من الحيوانات مطلقا من غير فصل بينما إذا كان الحيوان ذكيا أو ميتا و بينما إذا كان العظم رطبا أو يابسا و ما ذكر من الجواب يجري على إطلاقه إذا كان الحيوان ذكيا لأن عظمه طاهر رطبا كان أو يابسا فيجوز التداوي به على كل حال و أما إذا كان الحيوان ميتا فإنما يجوز الانتفاع بعظمه إذا كان يابسا ولا يجوز الانتفاع إذا كان رطبا. (ص ۴۵۶، ج ۵، باب التداوی)

اس تصریح سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ذبیحہ جانور کی ہڈی سے جس طرح علاج کرنا جائز ہے اسی طرح اس کے دیگر اجزائے جسم سے بھی علاج جائز ہے کیوں کہ ہڈی میں رطب و یابس کا عموم ہے۔ لہٰذا کسی کا دل یا پھیپھڑا خراب ہو گیا تو اس کی جگہ ذکیہ جانور کا دل اور پھیپھڑا لگانا جائز ہے، اس لیے کہ ذبیحہ کی اس ہڈی سے جب علاج جائز ہے جس میں رطوبت ہو اور اس کی دسومت مانع جواز نہیں تو دیگر اجزائے جسم سے بھی علاج اور پیوندکاری جائز ہوگی۔

لیکن اگر مردار ہے تو اس کی خشک ہڈی کے علاوہ دیگر اجزائے جسم سے علاج جائز نہیں کیوں کہ اس کی اس ہڈی سے علاج جائز نہیں جس میں دسومت ہو اور ہڈی کے علاوہ دیگر اجزائے جسم میں دسومت ہڈی سے بڑھ کر ہوتی ہے اس لیے دیگر اعضا سے بدرجۂ اولیٰ علاج اور پیوندکاری جائز نہ ہوگی لہٰذا اگر کسی کا دل یا پھیپھڑا خراب ہو گیا تو مردار جانور کا دل یا پھیپھڑا اس کی جگہ لگانا جائز نہیں۔ خنزیر چوں کہ نجس العین ہے اس لیے جس طرح اس کی ہڈی سے علاج جائز نہیں اسی طرح باقی اجزائے

جسم سے بھی علاج جائز نہیں، اس بنیاد پر نجاست کا بھی دل یا پھیپھڑا لگانا جائز نہیں۔

اپنے جسم کا کوئی عضو کاٹ کر اپنے جسم میں لگانا: اس مسئلہ کی بنیاد دو چیزوں پر ہے۔ **پہلی** یہ کہ کیا اپنے ہی جسم میں خود اپنے لیے چیر پھاڑ کرنا جائز ہے یا نہیں؟۔ **دوسری** یہ کہ اپنے جسم کا کٹا ہوا عضو خود اسی جگہ یا دوسری جگہ لگانا شرعاً کیسا ہے۔ اس کی وجہ سے مسئلہ طہارت میں کوئی رکاوٹ تو لازم نہیں آئے گی؟

پہلی بنیاد کے بارے میں ہم عرض کر چکے ہیں کہ اگر اپنی جان جانے کا خطرہ ہو یا ضرر شدید میں مبتلا ہونے کا گمان غالب ہو تو اس صورت میں اپنے جسم میں چیر پھاڑ کروانا جائز ہے، چنانچہ پہلے یہ بات ذکر ہو چکا ہے کہ مثانہ میں پتھری پڑ جائے تو مثانہ کا آپریشن کروانے میں کوئی حرج نہیں، یونہی کوئی ایسا مرض لاحق ہو جائے تو چیر پھاڑ کروانے میں شرعاً کوئی ممانعت نہیں، بلکہ فقہاء نے تو یہاں تک فرمایا ہے کہ اگر زیادہ سے زیادہ اتنا آپریشن کروانے سے انگلیاں ہوں یا کمال اور گوشت کے درمیان حد فاصل آ جائے تو انہیں کٹوانے میں کوئی حرج نہیں جب کہ کٹوانے سے انگلی موت نہ ہو۔ فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

لا بأس بقطع اليد من الآكلة و نحو البعض لما به كذا في "محيط السرخسي". إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعا زائدة أو شيئا آخر مثل ذلك فإن كان الغالب على من قطع مثل ذلك الهلاك فإنه لا يفعل، وإن كان الغالب هو السلامة فهو في سعة من ذلك وعلى أنه سلعة زائدة يريد قطعها إن كان الغالب الهلاك فلا يفعل وإلا فلا بأس به. كذا في خزانة المفتين. (ص ۳۵۵، ج ۴، باب الجراحات)

اس اقتباس سے معلوم ہوا کہ کوئی عضو کٹوانے سے انگلی موت نہ ہو تو فوائد علاج کے لیے سرجری کروانا یا اپنے جسم کا کوئی حصہ کٹوانا شرعاً ممنوع نہیں بشرطیکہ اگر سرجری کروانے سے انگلی موت ہو اور ہلاکت غالب ہو تو چیر پھاڑ کرنے کی اجازت نہیں۔

دوسری بنیاد اپنے جسم کا کاٹا ہوا عضو اپنے جسم میں جوڑنا شرعاً وہ عضو پاک ہے یا نہیں؟

اس بارے میں فقہاء کرام کا شدید اختلاف ہے کہ کوئی جسم سے الگ کیا ہوا عضو فی نفسہ پاک ہے یا نہیں، جب کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ [illegible] (ص ۲۳۹، ج ۴)

حضرت ابو واقد لیثی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يجبون أسنمة الإبل و يقطعون أليات الضأن فقال: ما يقطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة. (جامع ترمذي، كتاب الصيد)

اس حدیث شریف سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کر کے فرمایا کہ یہ حکم ہر حیوان کو عام ہے، لہٰذا زندہ انسان کا بھی کوئی عضو کاٹ کر الگ کر لیا جائے تو وہ بھی ناپاک ہے، اس کے ذریعہ پیوند کاری کرنا جائز نہیں اور اگر پیوند کاری کر لی اور اسی حال میں نماز بھی پڑھ لی تو اس عضو کو الگ کر کے نماز کا اعادہ کرنا لازم ہے اور اگر اس عضو کو اپنی مرضی سے الگ نہیں کیا تو سلطان اسلام اسے اس بات پر مجبور کرے گا کہ اس جڑے ہوئے عضو کو کاٹ کر الگ کرے۔ کتاب الام میں ہے:

وإذا كسر للمرء عظم فجبر فلا يجوز أن ترفعه إلا بعظم ما يؤكل لحمه ذكيا وكذلك إن سقطت

ت صارت میتة فلا یجوز له أن یعیدها بعد ما بانت..... و إن رفع عظمه بعظم میتة أو ذکي لا یأکل لحمه أو عظم إنسان فهو کالمیتة فعلیه قلعه و إعادة کل صلاة صلاها وهو علیه فإن لم یقلعه حتی یزید السلطان علی قلعه. (ص ۷۱، ج ۱، باب ما یوصل بالرجل والمرأة)

اس ارشاد سے صاف یہ واضح ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ زندہ انسان کے جسم سے جدا ہونے والے ہر حصہ کو نجس قرار دیتے ہیں اور اس عضو کے ساتھ نماز بھی جائز نہیں سمجھتے۔

مگر شوافع کی کتب معتبرہ کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ زندہ آدمی کے جسم سے الگ کیا ہوا عضو فی نفسہ پاک ہے، چنانچہ شوافع کے جلیل الشان امام جو ان کے نزدیک اصحاب وجوہ سے ہیں یعنی امام نووی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

الأصل أن ما ینفصل من حي فهو نجس ویستثنی الشعر المجزوز من ماکول اللحم في الحیاة ویستثنی أیضا شعر الآدمي والعظم السیال منه فهذه کلها طاهرة في المذهب. (روضۃ الطالبین ص ۱۵، ج ۱)

علامہ جلال الدین محلی شافعی رحمۃ اللہ علیہ "المجرد المنفصل من الحي" کے ذیل میں فرماتے ہیں:

طهارة و نجاسة فیه الآدمي طاهر. (شرح المنهاج للمحلی ص ۷۱، ج ۱)

ان ارشادات سے معلوم ہوا کہ شوافع کے نزدیک معتمد یہی ہے کہ زندہ انسان کے جسم سے کاٹا ہوا عضو فی نفسہ پاک ہے۔

مذہب احناف: احناف کے نزدیک اصل مذہب یہ ہے کہ انسان کے جسم میں دو قسم کے اعضا ہوتے ہیں بعض وہ اعضا ہوتے ہیں جن میں حیات ہوتی ہے جیسے ناک، کان وغیرہ قسم اول کے اعضا جسم انسانی سے الگ ہونے کے بعد پاک رہتے ہیں مگر قسم ثانی کے اعضا جسم سے الگ ہونے کے بعد نجس و ناپاک ہو جاتے ہیں۔ علامہ زین بن نجیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

إن أجزاء [illegible] والثانیة، ففي غیر المحرر والآدمي [illegible] ... وأما الآدمي، ففیه روایتان: في روایة: نجسة..... وفي روایة: طاهرة لعدم الدم، و عدم جواز البیع للکرامة. (البحر الرائق ص ۱۱۶، ج ۱)

اس اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کے وہ اعضا جو دموی ہیں وہ جسد انسانی سے الگ ہو جانے کے بعد نجس ہو جاتے ہیں، مگر دیگر کتب فقہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جسد انسانی سے الگ ہونے والے اعضا پاک بھی ہیں اور انہیں اپنے محل میں جوڑنا بھی جائز ہے اور اس حالت میں نماز بھی پڑھنا جائز ہے۔ امام اجل قاضی خاں رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

لو قطع إنسان سنه أو قطع أذنه ثم أعادهما إلی مکانهما و صلی، أو صلی و سنه أو أذنه في کمه تجوز صلاته في ظاهر الروایة. (فتاوی قاضی خاں ص ۲، ج ۱)

اب اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ کان وہ عضو ہے جس میں حیات ہوتی ہے اور یہ اصولی ہے تو اسے انسان سے الگ ہونے کے بعد نجس و ناپاک ہونا چاہیے اور جوڑنے کے بعد نماز جائز نہیں ہونی چاہیے۔

اس کا جواب فقہائے احناف نے یہ دیا کہ عموماً کان جوڑنے کے بعد اس میں حیات آ جاتی ہے اور خون جاری ہو جاتا ہے۔ تو وہ کان گویا کہ زندہ جسم سے الگ ہی نہیں ہوا، لہٰذا جوڑنے کے بعد وہ پاک ہو جائے گا مثلاً ایک شخص مرنے کے بعد بطریق معجزہ یا بطریق کرامت دوبارہ زندہ ہو گیا تو حیات کی وجہ سے جیسے پہلے پاک تھا اب بھی پاک ہو جائے گا، چنانچہ علامہ حقدی کے حوالے سے ردالمحتار میں مذکور ہے:

والجواب عن الاشكال أن [illegible] علما بعود الحياة إليها فلا يصدق أنها صارت كأنها لم تزل حية بخلاف ما لو [illegible] شخصا مات ثم أعيدت حياته معجزة أو كرامة لعاد طاهرا (ص ۲۰۷، ج ۱)

اس جواب کو خود علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اختیار کیا ہے چنانچہ یہ الفاظ کے ساتھ اپنے مشہور حاشیہ حلیہ الحقائق میں ۱۳ ج اپنے جواب کو ذکر فرمایا۔

مگر اس جواب پر علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے پھر یہ اشکال وارد کیا کہ ہم نے یہ تسلیم کر لیا کہ اگر جوڑے ہوئے کان میں حیات لوٹ آئی اور خون جاری ہو گیا تو وہ پاک ہو جائے گا۔ اس کے ساتھ نماز جائز ہو جائے گی، مگر اشکال اس صورت میں باقی رہے گا جب کہ اس کٹے ہوئے کان کو آستین میں رکھ کر نماز پڑھے کیوں کہ اس صورت میں نماز صحیح ہو جاتی ہے جب کہ اسے بھی جوڑا ہی نہیں گیا، نہ اس میں حیات آئی، نہ خون رواں ہوا، حالاں کہ وہ حیات کے قاعدے سے نماز درست نہیں ہونی چاہیے۔

پھر علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں [illegible] نے دیا اور صاحب اشباہ نے ذکر فرمایا اور صاحب السراج الوہاج نے اس کی حمایت فرمائی جس کا حاصل یہ ہے کہ کٹا ہوا کان اور توڑا ہوا دانت اپنے محل میں پاک ہے، لہٰذا اصلی اپنا کٹا ہوا کان یا اپنا توڑا ہوا دانت اپنی جب میں یا اپنی آستین میں رکھ کر نماز پڑھے تو اس کی نماز ہو جائے گی، ردالمحتار میں ہے:

لكون [illegible] طاهرا بنفسه فهو مستبعد لكن يبقى الإشكال لو صلى وهي في كمه مثلا والأحسن ما أشار إليه الشارح من الجواب بقوله: وفي الأشباه الخ، وبه صرح في السراج فما في الخانية من جواز صلاته ولو الأذن في كمه لطهارتها في حقه لأنها أنفه (ص ۲۰۷، ج ۱)

اشباہ کی عبارت درج ذیل ہے: العبرة المنفصل من الحي كسنه كالأذن المقطوعة والسن الساقطة إلا في حق صاحبه (ص ۲۰۳، ج ۲، النوع الثاني، كتاب الطهارة)

السراج الوہاج اور بزازیہ کی عبارت درج ذیل ہے: الأذن المقطوعة والسن المقلوعة طاهرتان في حق صاحبهما ولو كانتا أكثر من قدر الدرهم (على هامش رد المحتار ص ۲۰۷، ج ۱)

فقہائے کرام کی ان تصریحات سے یہ امر بحسن و خوبی عیاں ہو گیا کہ جو دانت آپریشن سے اپنے جسم کا کاٹا ہوا عضو خود

اپنے محل میں مطلقاً پاک ہے خواہ اس میں حیات حلول کرتی ہو یا نہ کرتی ہو۔ اور ان تصریحات سے بجا طور پر یہ بھی معلوم ہوا کہ جسم انسانی کا کوئی عضو ناکارہ ہو جائے اور اس کی جگہ دوسرا عضو بذریعہ آپریشن کاٹ کر جوڑ دیا گیا اور اس میں پہلے کی طرح حیات عود کر آئی اور خون رواں ہو گیا تو جیسے الگ کرنے سے پہلے وہ پاک تھا ویسے ہی الگ کرکے جوڑنے کے بعد بھی وہ پاک ہی رہے گا اس کی وجہ سے شرعاً کوئی محظور لازم نہیں آئے گا اس کے ساتھ نماز درست رہے گی، اگرچہ ایک درہم کی مقدار سے زیادہ ہو کہ یہ ساری بحث اس وقت تھی جب کہ وہ جسم سے الگ ہونے کے بعد یا نہ جوڑنے کی صورت میں خود اپنے محل میں نجس ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

❁❁❁❁❁❁❁

صفحہ - ۸ از: مفتی آل مصطفےٰ مصباحی، دارالافتاء فقہی اکیڈمی، مبارکپور، ضلع اعظم گڑھ، انڈیا

باسمہ تعالیٰ وحمدہ

اعضا کی پیوندکاری کا باقاعدہ سلسلہ ۱۹۶۰ء سے شروع ہوا۔ اور اب روز افزوں ترقی پر ہے۔

اعضا کی پیوندکاری کا مطلب کسی عضو بدن کے ناکارہ یا زیادہ بیمار ہو جانے کی صورت میں خود اسی شخص کے بدن کا کوئی عضو یا دوسرے شخص کا یا کسی جانور کا عضو کاٹ کر ناکارہ یا خراب عضو کی جگہ لگا دینا۔

اس تعریف سے ظاہر ہے کہ اعضا کی پیوندکاری کی تین قسمیں ہیں (۱) ایک ہی فرد کے کسی عضو کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا (۲) ایک ہی نوع کے کسی ایک فرد کے کسی حصۂ بدن کو دوسرے کے کسی حصۂ بدن میں منتقل کرنا (۳) ایک نوع کے کسی فرد کے عضو کو دوسری نوع کے کسی فرد میں منتقل کرنا۔

اعضا کی پیوندکاری کی یہ تینوں قسمیں [illegible] اور سوال نامہ میں بھی انہیں دو سے متعلق سوالات ہیں۔ اس لیے ہم ذیل میں ان دونوں صورتوں کا شرعی جائزہ پیش کر رہے ہیں۔

ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے جسم میں لگانا یہ اپنی تمام صورتوں اور کیفیتوں کے ساتھ [illegible] سے پہلے ہم "پیوندکاری" کے مدارج و مراتب پر نظر ڈالیں گے۔

(الف) اس پیوندکاری کا محرک کیا ہے؟ آیا مریض کی یہ حالت و کیفیت کہ پیوندکاری کے بغیر اس کی جان کی ہلاکت یا عضو کی ہلاکت یقینی یا مظنون بظن غالب ہے، جسے مرتبہ ضرورت کہا جاتا ہے یا مریض کی یہ حالت و کیفیت تو نہیں، البتہ پیوندکاری کے بغیر وہ ضرر و حرج اور مشقت میں مبتلا ہو جائے گا، جسے مرتبہ حاجت کہتے ہیں یا یہ حالت بھی نہیں البتہ مریض کے لیے عمل پیوند مفید ثابت ہوگا تو یہ مرتبہ منفعت ہے یا اس سے فائدہ مقصودہ کی بھی تحصیل مقصود نہیں بلکہ اپنے جسم کی زیب و زینت کے لیے ہو تو یہ مرتبہ زینت ہے۔ اور اس سے بھی نیچے کا مرتبہ فضول کا ہے۔

اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے عضو میں کس حالت میں منتقل کیا جاتا ہے یا کون سا عضو کس حالت میں منتقل کیا جاتا ہے۔

دل، دماغ، گردہ، جگر، پھیپھڑے کا تعلق جسم کے اندرونی حصے سے ہے اور ان کی منتقلی میں بہر حال شدید مشقت سے دوچار ہونا پڑتا ہے، اس لیے ان پانچوں کی پیوندکاری، محض منفعت و زینت کے لیے نہیں ہوتی، البتہ آنکھ کی پیوندکاری منفعت و زینت کے طور پر کی جاسکتی ہے۔ اس سلسلے میں سرجن ڈاکٹر کی تحریر میں بھی قدرے وضاحت ملتی ہے، وہ لکھتے ہے:

"ہوموزانس پلانٹیشن (HOMO TRANS PLANTATION) اس طریقے کے لیے جو اعضا پیوندکاری کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں، وہ خون، ہڈی، کورنیا (آنکھوں کی پتلیاں) جلد (SKIN) گردہ، قلب، جگر، پھیپھڑا۔ ابتدائی چار اعضا کے علاوہ باقی اعضا کی پیوندکاری بدن میں اسی صورت میں کی جاتی ہے جب کہ مریض کا وہ عضو قطعی ناکارہ ہو چکا ہو"۔

دل، جگر ہر انسان کا ایک ایک ہوتا ہے، البتہ گردے اور پھیپھڑے دو ہوتے ہیں اور ایک کے خراب ہونے کی صورت میں دوسرا کام کرتا ہے۔ دل، دماغ، جگر یہ تینوں اعضاے رئیسہ ہیں۔

دل: وہ عضو رئیس ہے جس میں روح حیوانی رہتی ہے۔

دماغ: وہ عضو رئیس ہے جس میں روح نفسانی رہتی ہے۔

جگر: وہ عضو رئیس ہے جو روح طبعی کا معدن ہے۔

اگرچہ ان میں سے بعض ایسے اعضا ہیں جن کی درستگی پر زندگی کا مدار ہے، مگر مرتبۂ ضرورت کا تحقق جس طرح آنکھ میں نہیں اسی طرح ان اعضا میں بھی نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں مرتبۂ ضرورت کے تحقق کے لیے ایسی حالت کا ہونا ضروری ہے کہ مثلاً دل، دماغ یا جگر کی پیوندکاری کے بغیر مریض کی جان کی ہلاکت یقینی یا مظنون بہ ظن غالب ہو۔ جب کہ یہ حالت متحقق نہیں ہو سکتی ہے۔

اولاً: اس بات کا علم و یقین حاصل نہیں کہ اس پیوندکاری سے مریض شفایاب ہو جائے گا، زیادہ سے زیادہ ظن و گمان ہو سکتا ہے، خود علم طب کے قواعد و اصول ظنی ہیں، علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں: قد علمت أن قول الأطباء لا يحصل بها العلم.

دوسری جگہ شدت پیاس کے وقت شراب نہ پی کر جان دینے اور حالت مرض میں دوا نہ کرنے کی وجہ سے جان جانے کے درمیان فرق کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

لأن إساغة اللقمة بالخمر و شربه لإزالة العطش إحياء لنفسه متحقق النفع و كذا يأثم بتركه كما يأثم بترك الأكل مع القدرة عليه حتى يموت بخلاف التداوي ولو بغير محرم فانه لو تركه حتى مات لا يأثم كما نصوا عليه لأنه مظنون۔ (رد المحتار ص ۲۴۹، ج ۵)

بلکہ ایسا مریض جو "لا يموت ولا يحيى" کی حالت سے دوچار ہو، ان سنگین آپریشن اور عمل پیوند کے مراحل سے گزرتے وقت زیادہ تر اس کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ سوال نامہ میں پیوندکاری کے کامیاب ہونے کی جو شرح بیان کی گئی ہے، وہ اس صورت میں ہے جب کہ مریض آپریشن وغیرہ کے مراحل سے گزرنے کے بعد حیات سے ہو اور یہ اعضا اس کے جسم میں پیوند کر دیے گئے ہوں۔

ثانیاً علاج کرانا، نہ شرعاً فرض ہے نہ واجب، بلکہ یہ مستحب کے درجہ میں ہے، آج کے اس ترقی یافتہ زمانہ میں بعض آلات کی وجہ سے گو کہ بعض مرض کے تعلق سے وجوب کا قول کرنے کی گنجائش ہے، تاہم زیر بحث مسئلہ (پیوندکاری) کو تو بہر حال فرض و واجب سے کچھ علاقہ نہیں، بلکہ اس کے مضر اثرات کے پیش نظر اسے استحباب کا درجہ دینے میں سخت بحث و کلام ہے۔ اگر مان بھی لیجیے کہ یہ مستحب کے درجہ میں ہے، جیسا کہ دوسری بیماریوں کے بارے میں فقہا کا ارشاد ہے:

مرض أو رمد فلم يعالج حتى مات لا يأثم كذا في الملتقط. (فتاوى عالمگيرى ص ۲۵۵، ج ۵)

فتاوی قاضی خاں میں ہے: ولو ان رجلاً ظهر به داء فقال له الطبيب: علاجك الدم فأخره فلم يعالج حتى مات لا يكون آثماً لأنه لم يتعين له الدم. (ص ۴۰۰، ج ۳)

علامہ نووی نے جمہور سلف کا قول دوا و علاج کے سلسلے میں مستحب ہونے ہی کا نقل فرمایا ہے۔ وہ دو حدیثوں کے ذیل میں لکھتے ہیں: إن في هذين الحديثين إشارة إلى استحباب التداوي وهو مذهب أصحابنا و جمهور السلف و عامة الخلف. (شرح مسلم للنووي ص ۲۲۴، ج ۲) نیز دیکھیے بہار شریعت ص ۱۲۷، حصہ ۱۶۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ دوا و علاج مستحب کے درجہ کی چیز ہے، تو اس کے لیے اس قسم کے حرام کے ارتکاب و استعمال کی اجازت ہرگز نہیں دی جا سکتی۔

اور اس بات کی یقین دہانی تو میڈیکل سائنس بھی نہیں کرا سکتی کہ پیوندکاری سے مریض شفایاب ہو جائے گا کیوں کہ مریض کو طبی جانچ کے اتنے کڑے اور سخت مراحل سے گزرنا پڑتا ہے کہ اس مرحلہ میں زیادہ تر مریض موت کے گھاٹ اتر جاتے ہیں، قبول کنندہ (مریض) کا جسم عموماً دوسرے کے عضو کو قبول نہیں کرتا، بلکہ عضو کو مسترد کیے جانے کا امکان غالب رہتا ہے۔ مریض کے جسم کی طرف سے نئے عضو کی عدم قبولیت کے خطرہ پر اب تک طبی محققین کامیاب قابو نہیں پا سکے ہیں۔ معطی (عضو دینے والا) اور قبول کنندہ (عضو قبول کرنے والا) میں مطابقت اور ہم آہنگی کے جو شرائط ہیں وہ بھی آسان نہیں مثلاً:

(۱) معطی اور قبول کنندہ میں خون کے گروپ کی مطابقت (۲) معطی کا جسمانی اور نفسیاتی اعتبار سے تندرست ہونا (۳) متعین عمر کا ہونا (۴) گردہ نکالے جانے کے عمل کو معطی کا اچھی طرح جاننا اور سمجھنا۔

پھر معطی کے آپریشن سے پہلے تفصیلی تاریخ صحت کا علم، طبی معاینہ، نفسیاتی محاسبہ، سینہ کا مشاہدہ، پیشاب کا تجزیہ، پیشاب میں شکر کی جانچ، خون کا جائزہ وغیرہ لیا جانا ضروری ہوتا ہے۔ اسی طرح قبول کنندہ کے بہت سے اعضا وغیرہ کی جانچ لازمی ہوتی ہے، وہ بھی پیوندکاری کے عمل میں کامیابی کی زیادہ شرح صرف جوانوں میں ہے۔ چھ برس سے کم عمر کے بچوں اور بوڑھے لوگوں میں آپریشن کے بعد موت کی شرح زیادہ ہے۔ بہر حال ابھی تک میڈیکل سائنس "پیوندکاری" کے تناظر میں ظن و تخمین کے مرحلے سے گزر رہی ہے، اسے غلبۂ ظن تک حاصل نہیں اور مریض کو اس عمل سے شفایابی کا یقین یا ظن غالب ہونا تو بہت دور کی بات ہے۔

عدم جواز کی دوسری وجہ: اور اگر بالفرض مریض کو یہ غلبۂ ظن ہو بھی جائے کہ دوسرے کے عضو کی پیوندکاری سے ہم شفایاب ہو جائیں گے، جب بھی دوسرے کے عضو کی پیوندکاری جائز نہیں، کیوں کہ کسی فرد مسلم کے جسم یا عضو

کا استعمال ان محرمات سے ہے جو اضطرار، ضرورت سے بھی اباحت یا رخصت کو قبول نہیں کرتے، خواہ اضطرار بقسر قاسر ہو، جسے اکراہ کہتے ہیں یا محض بخت واتفاق کا نتیجہ ہو جیسے بھوک کی شدت، جسے اصطلاح میں مخمصہ کہتے ہیں۔ لہذا اگر کوئی شخص بھوک سے مر رہا ہو اور انسان کا گوشت کاٹ کھانے کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہ ہو جب بھی اس شخص کو عضو انسانی کھانے کی اجازت نہیں کہ دوسرا شخص مضطر کو اجازت بھی دے دے، فتاوی عالمگیری میں ہے:

مضطر لم يجد ميتة و خاف الهلاك، فقال له رجل: اقطع يدي و كلها، أو قال اقطع مني قطعة وكلها، لا يسعه أن يفعل ذلك، ولا يصح الإذن به كما لا يسع للمضطر أن يقطع قطعةً من نفسه فيأكل. (ص ۳۳۸، ج ۵، الباب الحادي عشر في كتاب الكراهية)

علامہ ابن نجیم حنفی فرماتے ہیں: ولا يأكل المضطر طعام مضطر آخر، ولا شيئا من بدنه اهـ. (ص ۲۵۵، ۲۵۶، ج ۱، القاعدة الخامسة)

علامہ کاسانی حنفی فرماتے ہیں: وأما النوع الذي لا يباح ولا يرخص بالإكراه أصلا فهو قتل المسلم بغير حق سواء كان الإكراه ملجئا، أو ناقصا..... وكذا قطع عضو من أعضائه.... ولو أذن له "المكره" عليه..... فقال المكره "افعل" لا يباح له أن يفعل، لأن هذا مما لا يباح بالإباحة. (بدائع الصنائع ص ۱۷۷، ج ۷)

مذکورہ بالا جزئیات سے صاف ظاہر ہے کہ دوسرے مسلم شخص کا عضو کاٹ کر کھانے میں یا عضو کاٹنے میں جان کا بچ جانا یقینی ہو جب بھی مضطر کے لیے قطع عضو یا اکل عضو جائز نہیں، تو جس صورت میں نہ یقین، نہ ظن غالب، بلکہ زیادہ سے زیادہ ظن محض ہو تو پھر ایسی صورت میں بدرجۂ اولی اعضا کی پیوندکاری کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

عدم جواز کی تیسری وجہ: کسی شخص کا کوئی عضو خواہ اس کی رضا سے یا عدم رضا سے نکالنا، جس میں خود اس شخص کی منفعت نہ ہو مثلہ کہلاتا ہے، اور مثلہ باجماع مسلمین حرام ہے۔ پیوندکاری کی مذکورہ صورت میں مثلہ کا ہونا ظاہر ہے لہذا جائز نہیں۔

عدم جواز کی چوتھی وجہ: فقہائے احناف کا مستند نسبتاً ہے "الضرر لا يزال بالضرر" اگر کسی انسان کا مشاول دماغ خراب ہو جائے تو یہ اس کے لیے باعث ضرر ہے اور دوسرے انسان (صحت مند) کے اعضا میں چیر پھاڑ کر، پھر اس کے عضو سالم کو کاٹ کر جدا کرنا، یہ بھی ضرر ہے بلکہ اول سے بڑھ کر اور ضرر کو ضرر سے دور نہیں کیا جا سکتا، لہذا اس پیوندکاری کی اجازت بھی نہیں دی جا سکتی۔

عدم جواز کی پانچویں وجہ: اگر بالفرض اعضا کی پیوندکاری کی مذکورہ بالا صورت دائرہ اباحت یا رخصت میں ہوتی جب بھی موجودہ صورت حال میں اس کی اجازت نہیں دی جا سکتی تھی۔ جس کی وجہ فساد موجود یا مظنون ظن غالب کا ازالہ ہے، کیوں کہ اعضا کی پیوندکاری کے نام پر مقاصد کے دروازے کھل رہے ہیں۔ اعضا کی خرید و فروخت کا سلسلہ جاری ہے۔ جینگ نظام نے بھی اعضائے انسانی کو بکاؤ مال بنا دیا ہے اور انسانی عزت و تکریم کا ستیا ناس ہو رہا ہے۔ اس لیے اس مفسدہ کی وجہ سے بھی پیوندکاری کی مذکورہ صورت کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ پھر یہ کہ تجار

وغیرہ حرص مال کے نتیجے میں آخری سانس لے رہے تھے کو فوری موت کے گھاٹ اُتار دیں گے، بلکہ انسان کے اعضا کا سلسلہ بھی شروع ہو جائے گا۔

واضح رہے کہ کسی زندہ انسان کا عضو لیا جائے یا مردہ کا، دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔ حدیث پاک میں وضاحت کے ساتھ ارشاد ہے: کسر عظم المیت ککسرہ حیًا. (مشکاۃ المصابیح) أذی المؤمن في موته کأذاہ في حیاتہ.

مگر یہ حکم مسلم کے ساتھ خاص ہے اور ذمی اسی سے ملحق ہے رہے حربی تو اس کی حیات وموت میں یہ تفصیل نہیں۔

خلاصۂ کلام یہ کہ ایک انسان کا عضو کاٹ کر دوسرے انسان کے جسم میں لگانا جائز نہیں۔ انسان اپنے جسم کا مالک نہیں، لہٰذا اس کا اپنے کسی حصۂ بدن کو کٹوا کر ہبہ کرنا، خیرات کرنا فروخت کرنا بھی جائز نہیں اور بیع کی صورت میں بیع باطل، ہبہ کالعدم، اور خیرات کر کے امید ثواب رکھنا انتہائی کفر، بربادیت کرنا، تو وصیت باطل اور اس کی وصیت پر عمل ناجائز۔

قابل توجہ پہلو: ان مفاسد کی پرواہ کیے بغیر اگر کسی نے ڈاکٹر کے مشورے پر دوسرے شخص کے عضو کی پیوند کاری کرہی لی تو پھر کیا حکم ہوگا، آیا اسے نکال پھینکنے کا حکم دیا جائے گا یا نہیں؟ اس سلسلے میں فقیر کا خیال ورجحان یہ ہے کہ اگر پیوند کردہ عضو کو آپریشن کے ذریعہ منطقہ مقام میں چپکا دیا گیا ہے، کہ اب اس کے نکالنے میں ضرر شدید لاحق ہونے کا خطرہ ہے تو اسے نکالنے کا حکم نہیں دیا جائے گا بلکہ اسی حال پر چھوڑ دیا جائے گا، علامہ ابن نجیم کے بیان کردہ ایک جزئیہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ جس میں یہ مسئلہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی کے دانت ٹوٹ گئے، اس نے کتے کے دانت لگوا لیے اور یہ دانت اپنی جگہ جم گئے تو یہ فعل اگرچہ ناجائز ہے مگر کتے کے دانتوں کو اکھاڑا نہ جائے گا جب کہ اسے ضرر ہو، چناں چہ بحر الرائق میں ہے:

قال محمد في السیر الکبیر: لا بأس بالتداوي بالعظم إذا کان عظم شاۃ أو بقر أو بعیر أو فرس أو غیرہ من الدواب إلا عظم الخنزیر والآدمي فإنہ لا یمکن تطہیرہ لأن بقاءہ ولا فرق فیما یجوز بین أن یکون ذکیًا أو میتًا، رطبًا أو یابسًا. و في الذخیرۃ: رجل سقط سنہ فأخذ سن الکلب فوضعہ في موضع سنہ فنبت، لا یجوز ولا یقطع، ولو أعاد سنہ ثانیًا و نبت. قال: ینظر إن کان یمکن قلع سن الکلاب بغیر ضرر یقلع و إن کان لا یمکن إلا بضرر لا یقلع. (ص ۳۷۶، ج ۸، کتاب الکراھیۃ)

ایک انسان کا کوئی عضو اُسی کے بدن میں کسی اور جگہ کاٹ کر جوڑنا:

اگر اس قطع وبرید سے اُسے فائدہ ہو، مثلاً جو عضو کاٹا گیا ہے اُس کے نہ ہونے سے کاروبار حیات مختل نہ ہوں، لیکن جہاں اُسے لگایا گیا ہے وہ عضو ایسا ہے کہ اُس کے بغیر کاروبار زندگی مختل ہو جائیں تو اس کا جواز راجح معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ بقائے حیات کے لیے یا اُس کے کسی اہم عضو کی سلامتی کے لیے جسم کے کسی غیر اہم عضو کو کاٹ کر لگانا اس کے حق میں ضرر نہیں بلکہ مصلحت و منفعت ہے۔ ایک عام جزئیہ ہے جو درجۂ عموم میں انسان کو بھی شامل، وہ یہ ہے: أن إیصال الألم إلی الحیوان لا یجوز شرعًا إلا لمصالح تعود علیہ. (البحر الرائق، مسائل شتی)

نیز إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمھما ضررًا بارتکاب أخفھما کے تحت بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔

واللہ تعالیٰ أعلم.

اپنے بدن کا کٹا ہوا کوئی عضو اُسی جگہ جوڑ دینا: یہ صورت اپنے شرائط کے ساتھ بلا شبہ جائز ہے اور اس کا ثبوت خود حدیث رسول سے بھی ہے۔ حضرت قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی آنکھ ایک جنگ میں تیر لگنے کی وجہ سے حلقۂ چشم سے باہر آ گئی تھی، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنا لعاب دہن لگا کر اس صحابی کی آنکھ کو اس کے خانہ میں لگا دیا تھا اور ان کی آنکھ بھی ہو گئی تھی۔

شبہہ: رہا یہ شبہہ کہ ما أبين من الحي فهو ميتة. یعنی کسی زندہ حیوان (بشمول انسان) سے اگر کوئی حصہ الگ کر لیا جائے تو ناپاکی وغیرہ میں وہ مردہ کا حکم رکھتا ہے۔

ازالۂ شبہہ: علی حدہ کیے ہوئے عضو کا یہ حکم دوسرے کے حق میں ہے خود اُس کے حق میں نہیں، اس لیے کوئی محظور لازم نہ آئے گا۔

سوالات کے مختصر جوابات: (۱) جائز نہیں۔ (۲) ناجائز ہے۔ (۳) ناجائز ہے۔ (۴) اپنے شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ (۵) جائز ہے۔

هذا ما ظهر لي الآن لعل الله يحدث بعد ذلك أمرًا وهو تعالىٰ أعلم.

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁

مقالہ - ۹

از: مولانا عبد الغفار اعظمی مصباحی، استاذ مدرسہ عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم، خیر آباد، مئو

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حامدًا و مصليًا و مسلمًا

علاج کے لیے ایسی ہی اشیا اختیار کی جائیں گی جو پاک اور طاہر ہوں اور انسانی جسم کو اس کا قبول کرنا درست ہو، فتاویٰ عالمگیری میں صراحتاً مذکور ہے:

قال محمد رحمه الله تعالىٰ: ولا بأس بالتداوي بالعظم إذا كان عظم شاة أو بقرة أو بعير أو فرس أو غيره من الدواب إلا عظم الخنزير والآدمي ولو وقع في البئر وتمعط لا ينجس. (ص ۲۵۴، ج ۵)

ہڈیوں سے علاج اسی صورت میں جائز ہے جب کہ یہ ذبیح جانور کی ہڈی ہو: إذا كان الحيوان ذكيًا لأن عظمه طاهر رطبًا كان أو يابسًا يجوز الانتفاع به. (أيضًا)

خنزیر کی ہڈی تو نجس العین ہے اس لیے اس سے علاج درست نہیں مگر انسان کی ہڈی پاک ہے پھر بھی بوجہ کرامت انسانی اس سے علاج کو ناروا کہا گیا ہے، ہدایہ میں ہے:

شعر الإنسان و عظمه طاهر، وقال الشافعي: نجس؛ لأنه لا ينتفع به ولا يجوز بيعه. ولنا: أن عدم الانتفاع والبيع لكرامته فلا يدل على نجاسته. (ص ۲۹، ج ۱، كتاب الطهارات فصل فصل في البئر)

امام شافعی نے جو علت قائم کی ہے اس کی صحت و عدم سے قطع نظر یہی ثابت ہوتا ہے کہ نجس چیز ان کے نزدیک بھی ناقابل انتفاع ہے۔ ہمارے نزدیک انسانی ہڈی نجس تو نہیں لیکن ناقابل انتفاع ضرور ہے کہ یہ کرامت انسانی کے منافی ہے۔

عالمگیری میں ہے: فقد جوز التداوي بعظم ما سوى الخنزير والآدمي من الحيوانات مطلقًا.
(ص ۳۵٤، ج ٥)

نیز اسی میں ہے: الانتفاع بأجزاء الآدمي لم يجز للكرامة كذا في جواهر الأخلاطي. (فتاوی عالمگیری ص ۳۵٤، ج ٥)

اسی میں ہے: إن شعر الآدمي لا ينتفع به إكرامًا للآدمي. قيل: الانتفاع بأجزاء الآدمي للنجاسة و قيل للكرامة وهو الصحيح. (أيضًا)

ہاں! مردار جانور سے متعلق اتنی صراحت مل جاتی ہے کہ

"وأما إذا كان الحيوان ميتة فإنما يجوز الانتفاع بعظمه إذا كان يابسًا و لا يجوز إذا كان رطبًا". (أيضًا)

شامی میں ہے: قال الكرخي إذا سقطت لثة رجل يأخذ من شاة ذكية ليشد مكانها.

مندرجہ بالا حوالوں سے اتنی بات تو بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ مذبوح جانوروں کے اعضا کا استعمال کیا جا سکتا ہے، شرعاً اس میں کوئی مضائقہ نہیں، البتہ انسان کا جز اور اس کے اعضا مکرم و معظم ہوتے ہیں ان سے کسی دوسرے انسان کے اعضا کی پیوندکاری جائز نہ ہوگی۔ عالمگیری کا حوالہ گزر چکا کہ: إلا عظم الخنزير و الآدمي فإنه يكره التداوي بهما. (ص ۳۵٤، ج ٥)

اور حوالہ گزر چکا کہ "الانتفاع بأجزاء الآدمي لم يجز للكرامة كذا في جواهر الأخلاطي. (أيضًا)

شرح السیر الکبیر میں ہے: والآدمي محترم بعد موته على ما كان عليه في حياته فكما لا يجوز التداوي بشيء من الآدمي الحي إكرامًا له فكذلك لا يجوز التداوي بعظم الميتة.

البحر الرائق میں ہے: (شعر الإنسان و الانتفاع به) أي لم يجز بيعه و الانتفاع به لأن الآدمي مكرم غير مبتذل فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مبتذلا. (ص ۸۱، ج ٦)

بہار شریعت میں ہے: انسان کے بال کی بیع درست اور انھیں کام میں لانا جائز ہے، مثلاً ان کی چوٹیاں بنا کر عورتیں استعمال کریں تو حرام ہے۔ یہاں تک کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے موئے مبارک کی بیع درست نہیں۔ (ص ۸۳، حصہ ۱۱، ملخصًا)

فتاوی عالمگیری محیط رد المحتار میں ہے: لو أخذ شعر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ممن عنده و أعطاه هدية عظيمة لا على وجه البيع فلا بأس به. (ص ۱۱٦، ج ۳/ص ۱۱۷، ج ٤)

یہ فقہ حنفی کے وہ جزئیات ہیں جن سے واضح ہو جاتا ہے کہ بال اور ہڈی انسان کے جسم سے لے لیے جائیں اور ان سے انتفاع کیا جائے یا فروخت کیا جائے تو یہ دونوں ناجائز ہوگا۔ یوں ہی موئے مبارک بھی کسی کے پاس ہوں تو اسے فروخت کرنا درست نہ ہوگا بلکہ وہ نذر کر سکتا ہے۔ انسانی اعضا سے انتفاع میں خاص چیز جو علت قرار دی گئی ہے وہ انسانی کرامت و عظمت

ہے، اس کے اعضا کی خرید وفروخت میں توہین انسانیت ہے چاہے آزاد ہو یا غلام (غلام کی فروختگی کے جواز سے یہ شبہ نہ پیدا ہو کہ اس کے اعضا بھی فروخت ہو سکتے ہیں کہ جب کل یا نصف یا ثمن غلام فروخت ہو سکتا ہے تو اعضا بھی فروخت ہو سکتے ہیں کہ قطعی تصریحات کے خلاف ہیں) خواہ زندہ ہو یا مردہ۔ مردہ انسان کے اعضا کے حکم کی بابت کچھ مزید جزئیات پیش ہیں:

مردار کی ہڈی توڑنا جائز نہیں کہ حدیث میں آیا: کسر عظم المیت ککسر عظم الحي. ـــــــ أذى المؤمن في مماته كأذاه في حياته.

ایک مومن مردہ کے جسم سے اس کے اعضا کو نکالنا، اس کی ایذا رسانی کے مرادف ہے جس کا حکم شدید ہے، فتاوی رضویہ کتاب الحظر والاباحۃ جلد نہم، ص ۳۱ پر ہے: ایذائے مسلم بے وجہ شرعی حرام قطعی، قال الله تعالى: وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا. (سورة الأحزاب ٣٣، الآية ٥٨)

سید عالم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم فرماتے ہیں: من آذى مسلما فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله .رواه الطبراني في الأوسط عن أنس رضي الله تعالى عنه بسند حسن (فتاوی رضویہ ص ۱۳۸، ج ۹)

یہ حکم تو اس وقت ہے جب کہ میت مومن ہو اور میت کافر ہو جب بھی تکریم انسانیت کے پیش نظر اس کے اعضا جدا کرنا درست نہ ہوگا، چناں چہ درمختار میں ہے: الآدمي مكرم شرعا وان كان كافرا.

اسی میں ہے: ولذا لم يجز كسر عظام ميت كافر.(ص ۱۱۷، ج ٤، مطلب الآدمي مكرم شرعا ولو كافرا)

ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ علاج کے لیے صرف انھیں اشیاء اعضا کا استعمال ہوگا جو پاک وطاہر ہوں، مگر انسان کا جز دوسرے کے حق میں اور دیگر زندہ حیوان کے جسم سے جدا کیا گیا عضو مردار ہے، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی میں ہے:

ثم إذا وجد المضطر ميتة و خنزيرا ولحم ابن آدم، أكل الميتة لأنها حلال في حال والخنزير و ابن آدم لا يحل بحال ولا يأكل ابن آدم و لو مات، قاله علماءنا و به قال أحمد و داود. (ج ۲، ص ۲۲۹)

درمختار میں ہے: المنفصل من الحي كميتته.

اسی میں ہے: لقوله عليه السلام ما أبين من الحي فهو ميتة.(ص ۳۳۶، ج ۵)

بہار شریعت میں ہے: ترمذی وابوداؤد وابن ماجہ رضی اللہ تعالی عنہ سے راوی، کہتے ہیں کہ جب نبی کریم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم مدینہ میں تشریف لائے اس زمانے میں یہاں کے لوگ زندہ اونٹ کا کوہان کاٹ لیتے، اور زندہ دنبہ کی چکی کاٹ لیتے، حضور نے فرمایا: زندہ جانور کا جو ٹکڑا کاٹ لیا جائے وہ مردار ہے، کھایا نہ جائے۔ (ص ۱۲۳، حصہ ۱۵)

بہار شریعت میں بحوالہ درمختار ہے: زندہ جانور سے اگر کوئی ٹکڑا کاٹ کر جدا کر لیا گیا مثلاً دنبہ کی چکی کاٹ لی یا اونٹ کا کوہان کاٹ لیا یا کسی جانور کا پیٹ پھاڑ کر اس کی کلیجی نکال لی، یہ ٹکڑا حرام ہے۔ (ص ۱۲۷، حصہ ۱۵)

تبدیل کیا جانے والا عضو: مریض انسان کا ایسا عضو ناکارہ ہوا جس پر حیات موقوف نہیں مگر ضرر کے لحوق کا اندیشہ ہے یا اس کی فطری زیبائش وآرائش ختم ہو جائے گی تو ان صورتوں میں تصریحات بالا کی روشنی میں اس کے لیے

یہ جائز نہ ہوگا کہ دوسرے انسان کے جسم سے کوئی عضو نکالا جائے اور اُس انسان کے جسم میں فٹ کر دیا جائے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ ایسا عضو ناکارہ ہوا ہے جس پر حیات انسانی موقوف ہے کہ اگر مریض کا یہ عضو نہ تبدیل کیا گیا تو زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھے گا۔ یقیناً یہ اضطرار کی حالت ہوئی اور مریض مضطر ہوا اور "إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ الخ" (سورۃ الأنعام ۶، الآیۃ ۱۲۰) میں داخل ہو سکتا ہے، مگر وہاں کھانے پینے کی اجازت دی گئی اور فقہا تصریح فرماتے ہیں کہ کھانے اور پینے پر دوا، علاج کا قیاس نہ کیا جائے کہ کھانے پینے میں شکم پُری یقینی ہے اور جان کا بچ جانا بھی یقینی ہے مگر دوا کے طور پر کسی چیز کے استعمال میں یہ ضروری نہیں کہ اس کو شفا حاصل ہو ہی جائے گی، بہار شریعت میں بحوالہ ردالمحتار ہے:

"کھانے پینے پر دوا اور علاج کو قیاس نہ کیا جائے یعنی حالت اضطرار میں مردار اور شراب کو کھانے پینے کا حکم ہے مگر دوا کے طور پر شراب جائز نہیں، کیوں کہ مردار کا گوشت اور شراب یقینی طور پر بھوک اور پیاس کا دفعیہ ہے اور دوا کے طور پر شراب پینے میں یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ مرض کا ازالہ ہی ہو جائے گا۔

پھر اس صورت میں اس صریح حدیث کی مخالفت بھی لازم آتی ہے جس میں سرکار نے فرمایا ہے: ان الله أنزل الداء و الدواء، و جعل لكل داء دواء فتداووا، ولا تداووا الحرام. (أبو داود ص ۵۴۱، ج ۲)

بہار شریعت میں ہے: حرام چیزوں کو دوا کے طور پر بھی استعمال کرنا جائز ہے کہ حدیث میں ارشاد فرمایا: جو چیزیں حرام ہیں ان میں اللہ تعالیٰ نے شفا نہیں رکھی ہے۔ بعض کتب میں یہ مذکور ہے کہ اگر اس چیز کے متعلق یہ علم ہو کہ اسی میں شفا ہے تو اس صورت میں وہ چیز حرام نہیں، اس کا حاصل بھی یہی ہے کیوں کہ کسی چیز کی نسبت ہرگز یہ یقین نہیں کیا جا سکتا کہ اس سے مرض زائل ہی ہو جائے گا، زیادہ سے زیادہ ظن و گمان ہو سکتا ہے، نہ کہ علم و یقین، نحو علم طب کے قواعد و اصول ہی ظنی ہیں۔ لہٰذا یقین حاصل ہونے کی کوئی صورت نہیں، یہاں ویسا یقین بھی نہیں ہو سکتا جیسا بھوکے کو حرام لقمہ کھانے سے یا پیاسے کو شراب پینے سے جان بچ جانے میں ہوتا ہے۔ درمختار، ردالمحتار۔ (ص ۱۳۶، ۱۳۷، حصہ ۱۹)

ایک شبہہ: یہاں یہ شبہہ پیدا ہو سکتا ہے کہ جن نصوص اور جزئیات فقہ میں حرام چیزوں کو دوا استعمال کرنے میں حکم منع وارد ہوا ہے، ان میں استعمال سے مراد اس کو کھانا ہے اور حرام چیز کا کھانا پینا منع ہے، لہٰذا اس کی ممانعت کا حکم آیا۔

جواب یہ ہے کہ حرام چیزوں کا استعمال جس طرح دوا کو کھانا پینا منع ہے اسی طرح اس کے دیگر استعمالات بھی ممنوع ہیں اور فقہی جزئیات بھی اسی کی تائید کرتے ہیں، بہار شریعت میں ہے:

"انسان کے کسی جز کو دوا کے طور پر استعمال کرنا حرام ہے۔ خنزیر کے بال یا ہڈی یا کسی جز کو دوا استعمال کرنا حرام ہے۔ دوسرے جانوروں کی ہڈیاں دوا میں استعمال کی جا سکتی ہیں بشرطیکہ ذبیحہ کی ہڈیاں ہوں یا خشک ہوں کہ اس میں رطوبت باقی نہ ہو۔ ہڈیاں اگر ایسی دوا میں ڈالی گئی ہوں جو کھائی جائے گی تو یہ ضروری ہے کہ ایسے جانور کی ہڈی ہو جس کا کھانا حلال ہے اور ذبح بھی کر دیا ہو، مردار کی ہڈی کھانے میں استعمال نہیں کی جا سکتی۔ عالمگیری۔ (ص ۱۳۶، حصہ ۱۶)

دوسرا مسئلہ اسی بہار شریعت میں ہے: شراب سے خارجی علاج بھی ناجائز ہے، مثلاً زخم میں شراب لگائی یا کسی جانور کو زخم ہے اس پر شراب لگائی یا بچہ کے علاج میں شراب کا استعمال، ان سب میں وہ گنہگار ہوگا جس نے اس کو استعمال کرایا۔

تو جب اس انسان سے جدا کیا گیا عضو خود اسی کے حق میں مردار کا حکم نہیں رکھتا اور علاج و معالجہ میں اور عمل جراحی میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ فقہانے اس پر جواز کا حکم دیا ہے تو اس کے لیے جائز ہوگا کہ ایک عضو ایک جگہ سے کاٹ کر دوسری جگہ لگا دیا جائے۔ بہار شریعت میں ہے:

مسئلہ: علاج کے لیے حقنہ کرنے یعنی عمل دینے میں حرج نہیں جب کہ حقنہ کی چیز کا دوا ہونا جو حرام ہے مثلاً شراب۔

مسئلہ: بعض امراض میں مریض کو بے ہوش کرنا پڑتا ہے تاکہ گوشت کاٹا جا سکے یا ہڈی وغیرہ کو جوڑا جا سکے، یا زخم میں ٹانکے لگائے جائیں، اس ضرورت سے دوا سے بے ہوش کرنا جائز ہے۔ (الدر المختار، ص ۱۲۱، حصہ ۱۹، عبادات و علاج کا بیان)

فتاوی رضویہ میں بحوالہ الدر المختار ہے: "حقنہ بمحرم ولو احتقن لالضرورۃ بل لتقویۃ ظاہرۃ بان یقوی علی الجماع لایحل عندہما" (ص ۲۰۰، ج ۹)

الجواب واضح ہو کہ اس مسئلہ میں حضرت قتادہ کی قبل ہونے کا کہ ان کی آنکھ نکالی اور حضرت خبیب کا کٹا ہوا ہاتھ جوڑ دیا اس کی نظیر ہے اور "ھذا لیس من الضرر" سے بھی کوئی محظور لازم نہ آئے گا کہ اوپر صریح بیان ہم نقل کر آئے کہ "المنفصل عن الحی کمیتۃ الا فی حق صاحبہ" کو اس میں کسی طرح کی توہین انسانیت بھی نہیں لازم آتی کہ بدائع الصنائع میں ہے: "لا بعلۃ فی استعمال جزء منہ" (ص ۱۳۲، ج ۵) ھذا ما ظہر لی واللہ یحدث بعد ذلک امرا واللہ تعالی اعلم بالصواب۔

❁❁❁❁❁❁❁

مقالہ ۱۰

از: مولانا قاضی فضل احمد صاحب، استاذ جامعہ عربیہ ہتھیا رام علوم، مکھی پاتھ، بنارس

اعضا کی پیوندکاری

اعضا کی پیوندکاری دو طرح سے ہوتی ہے (۱) کسی انسان کا عضو دوسرے انسان کے عضو میں آپریشن کے ذریعہ جوڑ دیا جائے۔ (۲) ایک انسان کا کوئی عضو اسی انسان کے دوسرے عضو میں آپریشن کے ذریعہ جوڑ دیا جائے۔

قسم اول کی پیوندکاری [illegible] (۴) جگر (۵) پھیپھڑا (۶) آنکھ۔

الجواب **دل کی پیوندکاری** دل کی پیوندکاری اس وقت عمل میں لائی جاتی ہے جب کسی انسان کا دل بری طرح ناکام ہو رہا ہو اور دل ایسے آدمی کا لگایا جاتا ہے جو حادثہ کا شکار ہو گیا ہو اور اپنی وفات کے بعد اپنا دل خیرات کرنے پر راضی ہو۔ چنانچہ سوال نامہ میں ہے: جس آدمی کا دل بری طرح فیل ہو جا رہا ہو اسے ہی دوسرے کا دل لگایا جاتا ہے، وہ بھی ایسے آدمی کا جس کا ایکسیڈنٹ ہو گیا ہو اور اپنی وفات کے بعد وہ اپنا دل خیرات کرنے پر راضی ہو۔

معلوم ہوا کہ جب حادثہ کا شکار کوئی آدمی مر جاتا ہے تو اس کی اجازت سابقہ سے آپریشن کے ذریعہ دل نکال کر ضرورت مند شخص کو لگا دیا جاتا ہے۔ جسے دل لگایا جاتا ہے وہ شخص یقیناً ضرورت مند اور محتاج ہے مگر اس کے لیے ایک مسلم بھائی کے جسم میں چیر پھاڑ سے کام لینا ہوگا اور اس سے میت کو یقیناً تکلیف ہوگی اور ایذائے میت حرام ہے۔ چنانچہ فتاوی

بضعو ہیں ردالمحتار کے حوالہ سے ہے لأن الميت يتأذى بما يتأذى به الحي والظاهر أنها تحريمة لأنهم نصوا على أن الضرر في سكنة حادثة فيها حرام فهذا أولى. (ص ۱۰۹، ج ۶)

لہذا دل کی پیوندکاری کی اجازت نہیں ہو سکتی۔ کوئی بھی شخص اپنی ملک میں کوئی ایسا تصرف کر جائے جس سے اس کے ورثاء کو ضرر ہو تو اس شخص کو ایسے تصرف سے روکا جائے گا اور یہاں میت کی اجازت سے چیر پھاڑ کیا جائے تو خود میت ہی کو ضرر پہونچے گا لہذا بدرجہ اولی یہاں اس کی اجازت نہ ہوگی، چنانچہ شامی میں ہے:

وفيه أراد أن يبني في داره تنورا للخبز دائما أو رحى للطحن أو مدقة للقصارين يمنع عنه لتضرر جيرانه ضررا فاحشا. وفيه لو أراد أن يجعل داره حمامًا وهي تأذي الجيران من دخانه منعه إلا أن يكون دخان الحمام مثل دخان الجيران (۵) وأطن ما لو كانت دار قديمة وهذا الوصف هل للجيران الحادثين أن يمنعوا القديم عما كان عليه؟ قلت: الضرر الذي يزال ولو قديما كما في به العلامة المهنداري. (رد المحتار ص ۲۲۰، ج ۶)

میت اگر کافر بھی ہو تو اس کے بدن کی ہڈی توڑنا جائز نہیں پھر مسلمان کا کس طرح جائز ہوگا، شامی میں ہے:

والآدمي مكرم شرعا وإن كان كافرا ..... والمراد تكريم صورته وحرمته ولذا لم يجز كسر عظام ميت كافر لما ملحقا. (ص ۱۰۸، ج ۶)

بلکہ پیوندکاری کا نتیجہ کوئی اطمینان بخش نہیں ہوتا۔ ۱۹۹۱ء تک پیوندکاری کا جو نتیجہ سوال نامہ میں پیش کیا گیا ہے وہ یہ ہے:

"۸۰ فی صد آدمی پورے ایک سال تک زندہ رہے اور باقی ۲۰ فی صد آدمی مختلف وجوہات سے سال بھر کے اندر فوت ہو گئے۔ ۷۰ فی صد مریض [illegible] اپنی پہلی سال کے اندر فوت ہو گئے"۔

اس نتیجہ سے ظاہر ہے کہ پہلی صورت میں زندہ رہنے والے مریض کی مدت حیات ایک سال اور دوسری صورت میں پانچ سال ہے۔ یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ پیوندکاری کے بعد بھی مریض اپنے مرض سے اس طرح شفایاب نہیں ہوتا کہ وہ ایک اچھی اور صحت مند زندگی گزار سکے۔ اس لیے کہ [illegible] میں مکمل شفا کا فیصلہ اور اس کا غلبہ حاصل نہیں ہوا۔ لہذا یہ علاج اپنی جگہ حرام ہی رہے گا۔ اس لیے کہ جہاں حرام شی سے علاج کی اجازت دی گئی ہے وہاں اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ شفا کا یقین بھی حاصل ہو۔ درالمختار میں ہے:

إن أهل الطب يثقون ثقة لقن الثبت العدل وهي من أفراد مسألة الانتفاع بالمحرم للتداوي كالخمر واختار في الهداية والخانية الجواز إذا علم فيه الشفاء ولم يجد دواء غيره. (رد المحتار ص ۱۱۳، ج ۶)

دماغ دماغ کی پیوندکاری بھی اس وقت کی جاتی ہے جب دوسرے ضرورت مند شخص کو اپنا دماغ دینے والا آدمی اس دار فانی سے کوچ کر جاتا ہے، جیسا کہ سوال نامہ میں ہے: جب آدمی کا دماغ اسے داغ مفارقت دینے لگتا ہے تو اسے ایکسیڈنٹ سے مرنے والے کسی آدمی کا دماغ اس کی اجازت سے بعد موت لے کر لگایا جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس مقصد کے لیے میت کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا ہوگا جس سے میت کو تکلیف ہوگی اور یہ شرعاً جائز نہیں۔

آپریشن کے ذریعہ دماغ کی پیوندکاری کی کامیابی کی صرف امید کی جاسکتی ہے، لیکن یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ مریض اس علاج کے ذریعہ شفایاب بھی ہو جائے گا، لہٰذا شفایابی کی ایک موہوم سی امید پر حرام شئ سے علاج کی اجازت نہ ہوگی کما مر عن رد المحتار چناں چہ سوال نامہ میں ہے:

"دماغ کی پیوندکاری ابھی ابتدائی مراحل میں ہے اور اس کی کامیابی کی شرح بھی بہت کم ہے یعنی صرف ۵ فی صد بقیہ ۹۵ فی صد مریض موت کے گھاٹ اتر جاتے ہیں"۔

گردہ: گردہ کی پیوندکاری اس طرح ہوتی ہے کہ دینے والے کا ایک گردہ بذریعہ آپریشن نکال کر مریض کو لگا دیا جاتا ہے، آپریشن کے مرحلہ سے گزرنے کی وجہ سے گردہ دینے والے کی زندگی خطرے میں پڑ جاتی ہے، اگرچہ اس قسم کی اموات بہت کم واقع ہوتی ہیں لیکن خطرہ بہرحال لگا رہتا ہے۔ چناں چہ سوال نامہ میں ہے:

"گردہ دینے والے کا دونوں گردہ ٹھیک ہونا ضروری ہے، بچا ہوا ایک گردہ انسان کو زندہ رکھنے کے لیے کافی ہوتا ہے۔ جو لوگ گردہ دیتے ہیں وہ آپریشن کے دوران بسا اوقات مر بھی جاتے ہیں، ان کے مرنے کی شرح دو ہزار میں ایک ہے"۔

اور کوئی ایسا کام کرنا جس کی وجہ سے خود اپنی جان خطرے میں پڑ جائے، جائز نہیں، اللہ عزوجل کا ارشاد ہے:

ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ۔ (سورۃ البقرۃ ۲، الآیۃ ۱۹۵)

رہا گردہ لینے کا سوال، تو ظاہر ہے کہ جو گردہ آدمی سے الگ کیا گیا وہ "ما ابین من الحي فهو ميتة" کے تحت حرام ہے اور اس سے علاج علاج بالحرام اور یہاں گردہ لینے والے کو شفا کا یقین نہیں ہوتا کہ طبیب کے بتانے کے مطابق بھی مریض اپنی طبعی زندگی نہیں گزار پاتا، بلکہ اس سے پہلے ہی موت واقع ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ سوال نامہ میں مذکور ہے:

"گردہ دماغی موت کے بعد نکال کر دوسرے کو لگایا جاتا ہے تو مریض ۳۵ سے ۴۰ فی صد تک دس سال تک جیتے ہیں اور جو وہاں بچے سے لیے گئے گردے میں یہ کامیابی ۸۰ فی صد تک ہوتی ہے۔ اور ایک سال تک کامیابی کی شرح ۹۰ فی صد ہے اور دماغی موت کے بعد ایک سال تک جینے کی شرح ۷۵ سے ۸۰ فی صد ہے"۔

ظاہر ہے کہ اس میں مریض اپنی طبعی زندگی گزارنے سے پہلے ہی اس دنیا سے رخصت ہو جاتا ہے، فرق یہ کہ پیوند کاری کے بغیر موت جلد ہو جاتی ہے اور پیوندکاری کے بعد ذرا دیر سے، لہٰذا اس صورت میں علاج بالحرام کی اجازت نہ ہوگی۔

پھر یہ کہ اس صورت میں ایک مریض کو گردہ لگانے کے لیے دوسرے تندرست آدمی کے عضو میں چیر پھاڑ کرنا ہوگا جس سے اس کو بہت بڑا ضرر لاحق ہوگا اور فقہ کا مسلمہ ضابطہ ہے "الضرر لا یزال بالضرر"۔ پیوندکاری کے علاوہ یہاں گردے کے کچھ دوسرے علاج ہیں جو سوال نامہ میں مذکور ہیں۔ علاج کے ان طریقوں میں پیوندکاری کے بغیر بھی مریض کو راحت محسوس ہوتی ہے، اس لیے پیوندکاری کی مریض کو حاجت نہیں کہ اس کی اجازت ہو سکے۔

جگر: جگر کی پیوندکاری صرف اس صورت میں کی جاتی ہے کہ جگر اپنا کام کرنا بند کر دے یا بہت کم کرے جیسا کہ سوال نامہ میں ہے۔

ظاہر ہے کہ اس صورت میں ایک مسلم میت کے عضو میں چیر پھاڑ سے کام لینا ہوگا جس کی شرعاً اجازت نہیں کما مر،

پھر یہ کہ جگر کی پیوندکاری کے بعد بھی مریض اپنی طبعی زندگی گزارنے سے پہلے ہی مرجاتا ہے، اس لیے اس میں شفا کا یقین بھی نہیں۔ لہٰذا اس علاج کی اجازت نہیں۔

پھیپھڑے: پھیپھڑے تعداد میں اگرچہ دو ہوتے ہیں لیکن انسانی زندگی کی بقا کے لیے ان دونوں کا بیک وقت موجود رہنا ضروری ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس عضو کی پیوندکاری کسی کی موت کے بعد اس سے خیرات لے کر ہی ہوسکتی ہے۔ پیوندکاری کے لیے چوں کہ ایک مسلم میت کے اعضا میں چیر پھاڑ سے کام لینا ہوگا اس لیے یہ شرعاً ناجائز ہے، پھر یہ کہ اس میں آپریشن کے بعد کچھ مریض جاں بحق بھی ہوجاتے ہیں اس لیے اس علاج میں شفا کا یقین بھی نہیں۔

آنکھ: آنکھ کی پیوندکاری میں چوں کہ کسی کی رضا سے اس کی وفات کے بعد آنکھ نکال کر دوسرے کے حلقۂ چشم میں رکھ دی جاتی ہے اور اس کے لیے ایک مسلم میت کے عضو میں چیر پھاڑ لازمی ہے، لہٰذا یہ بھی شرعاً ناجائز ہے۔

الجواب [۲] اس مقصد کے تحت ایک صحت مند انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا، پھر اس کے عضو سالم کو جدا کر کے دوسرے شخص میں جوڑ دینا اس لیے ناجائز و حرام ہے کہ اس عمل سے ایک صحت مند انسان کو جو تکلیف اور ضرر لاحق ہوگا وہ مریض کی تکلیف و ضرر سے کہیں زائد ہے اور فقہ کا مسلمہ ضابطہ ہے۔ "الضرر لا یزال بالضرر"۔

الجواب [۳] اس غرض کے لیے کسی انسان کا اپنا کوئی عضو بذریعہ آپریشن کٹوا کر دوسرے کو ہبہ کرنا یا خیرات کرنا درحقیقت اپنی زندگی کو خطرے میں ڈالنے کے مترادف ہے۔ دوسرے کی جان بچانے کے لیے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا جائز نہیں، خصوصاً جب کہ مریض کی شفایابی کا یقین حاصل نہ ہو، رب عزوجل کا ارشاد ہے: وَلَا تُلْقُوا بِاَیْدِیْکُمْ اِلَی التَّهْلُكَةِ.

یوں ہی ایسے عضو کو فروخت کرنا بھی جائز نہیں۔ ایک تو وہی وجہ جو اوپر گزری۔ دوسری یہ کہ جب یہ عضو کاٹ کر الگ کرلیا جائے تو "ما أبين من الحي فهو ميتة" کے تحت اس کی بیع باطل و حرام ہوگی، اسی طرح اپنے فوت شدہ کسی عزیز کے کسی عضو کو اپنی رضا یا اس کی اجازت سابقہ سے کٹوا کر ہبہ کرنا یا بیع کرنا یا خیرات کے طور پر دینا ناجائز و حرام ہے کہ ایک مسلم میت کے اعضا میں چیر پھاڑ کر کے اسے اذیت و تکلیف دینا ہے۔ جب یہ اعضا الگ کر لیے جائیں تو چوں کہ وہ میتہ کے حکم میں ہیں۔ اس لیے اس سے علاج، علاج بالحرام ہوگا اور حرام اور پر بنیت کر آئے کہ جن حالات میں ایک ضرورت مند انسان کے بدن کے کسی حصہ میں دوسرے صحت مند انسان کے کسی عضو کو پیوندکاری کے ذریعہ جوڑ دیا جاتا ہے ان میں شفا کا یقین حاصل نہیں ہوتا، اس لیے ضرورت مند شخص کو دوا و علاج کے لیے ان اعضا کا خریدنا یا مفت قبول کرنا جائز نہیں۔

الجواب [۴] ایک انسان کا کوئی عضو اسی کے بدن میں کسی اور جگہ کاٹ کر جوڑنا، یہ پیوندکاری کی دوسری قسم ہے۔ اور یہ پیوندکاری کل سات اعضا میں ہوتی ہے۔

ہاتھ، پیر: ہاتھ پاؤں کی انگلیاں کٹ جائیں تو آپریشن کے ذریعہ دوبارہ جوڑ دینا جائز ہے کہ اس میں کسی کو کوئی ضرر بھی نہیں اور شفا کا یقین بھی رہتا ہے۔

ہڈی: ہڈی کی پیوندکاری اگر ضروری ہو اور ایک طرف سے ہڈی نکال کر دوسری طرف لگا دینے میں کوئی تکلیف نہ ہو تو یہ پیوندکاری ضرورۃً جائز ہے۔

نرو کی پیوند کاری: نرو کی سپلائی کے بغیر کسی عضو میں حرکت نہیں ہو سکتی، اگر نرو کسی طرح ٹوٹ جائے مثلاً چوٹ لگ گئی یا ایکسیڈنٹ ہو گیا تو پھر لقوہ جیسی حالت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے علاج کے لیے جسم کے کسی حصے سے ایسے نرو کاٹ لیے جاتے ہیں جو بہت ضروری نہیں ہوتے اور اسے چوٹ کی جگہ جوڑ دیا جاتا ہے۔ نرو کی پیوند کاری جائز ہے کہ اس میں کوئی ضرر نہیں اور شفا کا یقین بھی ہوتا ہے۔

رگ خون کی پیوند کاری: جب دل کے اندر خون سپلائی کرنے والی نسیں بند ہو جاتی ہیں تو دل کا دورہ پڑتا ہے۔ اگر مرض اتنا شدید ہو کہ دوائیں کارگر نہ ہوں تو یہ بند نسیں نکال کر ان کی جگہ پیر کی رگ سافنس وین جوڑ دی جاتی ہے۔ اس پیوند کاری کے لیے چوں کہ دل کا آپریشن کرنا ہوگا جس میں مریض کو سخت ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ ہے اس لیے مریض کی اجازت سے اس طرح کی پیوند کاری کی جا سکتی ہے اگر کسی کو شفا یقینی ہو۔

سخت نس، عضلہ، پٹھا، جلد، کھال کی پیوند کاری: اگر ان اعضا کی پیوند کاری ضروری ہو تو اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ مریض کو کوئی ضرر نہ پہنچے اور شفا یقینی ہو۔

تنبیہ ۵: اپنے بدن کا کٹا ہوا کوئی عضو اسی جگہ جوڑنا جائز ہے۔ "ما ابین من الحی فھو میتۃ" کی وجہ سے یہاں کوئی محظور اس لیے لازم نہیں آتا ہے کہ پیوند کاری کے بعد وہ عضو الگ نہیں ہونا چاہیے گا، بلکہ پہلے کی طرح بدن کا ایک جزء مانا جائے گا۔ کذا لا یخفی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

❁❁❁❁❁❁❁

مسئلہ ۱۱

از مفتی عابد حسین صفدر، استاذ الحدیث و مفتی دار العلوم، رشیدیہ

اعضا کی پیوند کاری کی [illegible] خصوص یا اصل مذہب پر جائز، خصوص یا اصل مذہب پر ناجائز ہونے کی [illegible] پائی جاتی ہیں مگر یہاں تین احکام کے اسباب ستہ میں سے چار اسباب تحویل پائے جاتے ہیں۔ (۱) ضرورت (۲) رفع حرج (۳) عرف عام (۴) تعامل۔ اس لیے ضرور جائز ہونا چاہیے۔ اس کی تفصیل یہ ہے

دلیل: مریض کا [illegible] ضرورت کا وجود اس طرح ہے کہ [illegible] جاتے [illegible] رفع حرج بھی ہے کہ ایک کا دل دوسرے کے جسم میں لگا دینے سے [illegible] عرف عام بھی ہو چکا ہے۔ اس کو ناجائز کرنے کا مطلب امت محمد یہ کو حرج میں ڈالنا ہوگا اور حرج بالاجماع مدفوع ہے۔ اس کا بدل اگرچہ یہ ہے کہ دل میں ایک مشین لگا دی جاتی ہے مگر اس کی قیمت اتنی ہے کہ ہر شخص برداشت نہ کر سکے گا۔ اس عمل پر تعامل ہے اس عرف عام بھی ہو چکا ہے۔ اسی طرح گردہ، پھیپھڑا، ہڈی، نرو اور رگ خون کی پیوند کاریوں میں جواز کے یہ چاروں اسباب پائے جاتے ہیں۔

لیکن دماغ کی پیوند کاری میں یہ علتیں نہیں پائی جاتیں کیوں کہ اس کی پیوند کاری ابھی ابتدائی مرحلے میں ہے اور اس کی کامیابی کی شرح بھی بہت کم ہے یعنی صرف پانچ فی صد یا پچیس فیصد مریض موت کے گھاٹ اتر جاتے ہیں۔ تو اب کسی کا دماغ مریض کے سر میں لگانے سے اس کی صحت کا ظن غالب بھی نہیں بلکہ اکثر موت ہی کا مطالبہ ہے تو صرف ظن فاسد کے سبب ان

محظورات کو اختیار کیا جائے گا، جو یہاں لازم آتی ہیں، حدیث شریف میں ہے: لیست بذاذی بما یذاذی به المحی.

اس لیے ضرورت اور حرج کا وجود یہاں نہیں، اس سلسلے میں عرف وتعامل بھی نہیں کہ اس کے سبب جواز کی راہ نکالی جائے۔ یہی معاملہ آنکھ کا بھی ہے۔ ہاتھ اور دل کی پیوندکاری میں اگرچہ ضرورت نہیں مگر رفع حرج اور تعامل ہے اس لیے جائز ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

❁❁❁❁❁❁❁

مقالہ-۱۲

از: مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ سلطان پور

اعضا کی پیوندکاری کے سلسلے میں ہو سکتا ہے کہ کہیں کہیں سے صراحۃً جواز کی راہ نکل سکے، مگر جزئیات ایسے ملے ہیں جن سے اشارۃً پتہ چلتا ہے کہ انسان کا عضو بذریعہ آپریشن کسی انسان کے جسم میں جوڑنا جائز ہونا چاہیے اور دوسرے انسان کا عضو ناجائز۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

قال أبو يوسف: لا بأس بأن يعد سن نفسه وإن يشتمه وإن كان سن غيره يكره ذلك، كذا في السراج الوهاج. (ص ۱۰۲، ج ۴)

اسی میں ہے: إذا احترقت السفينة أو غلب على ظنهم أنهم لو ألقوا أنفسهم في البحر خلصوا بالسباحة يجب عليهم ذلك، ولو كانوا يحتال لو ألقوا أنفسهم فيه غرقوا، ولو لم يلقوا احترقوا فهم بالخيار بين الإقامة والإلقاء. (ص ۱۱۱، ج ۴)

اسی میں ہے: مضطر لم يجد ميتة وخاف الجوع، فقال له رجل: اقطع يدي وكلها، أو قال اقطع مني قطعة وكلها، لا يسعه ذلك ولا يسعه أن يفعل كما لا يسعه للمضطر أن يقطع قطعة من نفسه فيأكل. (ص ۲۰۴، ج ۴)

اسی میں ہے: الانتفاع بأجزاء الآدمي لم يجز، قيل: للنجاسة، وقيل: للكرامة وهو الصحيح. كذا في جواهر الأخلاطي. (ص [illegible])

WWW.NAFSEISLAM.COM

❁❁❁❁❁❁❁

مقالہ-۱۳

از: مولانا اختر کمال قادری مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ

اللہ تعالیٰ نے اولاد آدم کو اپنی تمام مخلوقات میں سب سے اہم اور اشرف بنایا اور اس کو سب پر فضیلت بخشی، ارشاد باری تعالیٰ ہے: ولقد كرمنا بني آدم و حملناهم في البر والبحر و رزقناهم من الطيبات و فضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا. (سورۃ الاسراء-۱۷، الآیۃ-۷۰)

اللہ تعالیٰ نے انسان کے سر پر تاج کرامت رکھا ہے جس سے اسے محترم ومکرم جاننا ضروری ہے اور اس کی اہانت وتذلیل ناجائز وحرام ہوگی۔ ہدایہ میں ہے: لا يجوز بيع شعور الإنسان ..... ولا الانتفاع به لأن الآدمي مكرم، لا

مثلاً فلا یجوز ان یکون شیء من أجزائه مبتذلاً. (ج ۳، ص ۵۵، کتاب البیوع)

اعضا کی پیوندکاری کے لیے انسانی عضو کی تحصیل، خرید و فروخت یا عطیہ وغیرہ کے ذریعہ ہوگی، اور یہ گزر چکا کہ انسان کے کسی جز کی بیع جائز نہیں اس لیے کہ یہ اس کی کرامت کے خلاف ہے، اس طرح از خود اپنے کسی عضو کا بطور ہبہ یا عطیہ کرنا بھی جائز نہیں کیوں کہ انسان اپنی ذات یا اپنے کسی عضو کا مالک نہیں بلکہ سراپا مملوک خداوندی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا۔ (سورۃ الاسراء ۱۷، الآیۃ ۳۶)

ع جان دی، دی ہوئی اسی کی ہے۔

جب انسان سراپا امانت ہے تو اس کی حفاظت پورے جسم کی ضروری ہے اور بغیر کسی ذاتی ضرورت اور راحت رسانی کے انسانی اعضا میں چیر پھاڑ کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن اس میں ہے: الأصل ان الضمان الآدمي للصيانة لا يجوز شرعا إلا لمصالح تعود عليه. (ص ۹۰، ج ۶، مسائل شتى من كتاب الحظر)

پھر اس حکم میں انسان خواہ زندہ ہو یا مردہ دونوں یکساں حکم رکھتے ہیں۔ شرح الکبیر میں ہے: والآدمي محترم بعد موته على ما كان عليه في حياته فكما لا يجوز التداوي بشيء من الآدمي الحي [أكرمنا الله وإياكم] لا يجوز التداوي بعظم الميتة. (ص ۹۰، ج ۱)

لہٰذا جس طرح زندہ انسان کے کسی عضو سے پیوندکاری کی کوئی راہ نہیں اسی طرح مردہ انسان خواہ کافر ہی کیوں نہ ہو اس کے عضو سے تداوی جائز نہیں اور اس کے کسی عضو کو تکلیف پہنچانا شرعاً جائز نہیں، اس لیے کہ یہ وہ کام ہے جو میت کے لیے باعث ایذا ہو اس سے منع کیا گیا ہے۔ تو بطور اولیٰ زندہ کے بعد اس کے کسی عضو کو بلا اجازت یا بلا اجازت کاٹ کر، چیر پھاڑ کر اسے تکلیف پہنچا دینا کیوں کر جائز ہو سکتا ہے۔ اب رہی بات یہ کہ اس اصل حکم میں کسی ضرورت کے سبب تخصیص کی جائے تو اس کی کوئی وجہ نہیں کیوں کہ یہ ضرورت شرعی نہیں ہے جس کے لیے [illegible] کی قبیل لوگوں کو ممکن، بلکہ اس کے نقصانات معنوی اور معنوی دونوں کے پیش نظر ہیں۔

پیوندکاری کی دوسری قسم کہ ایک انسان کا عضو اس کے بدن میں جوڑنا کیسا ہے؟ تو اس سلسلے میں درج ذیل ایک جز یہ بھی ضرورت ہے۔ وفي [illegible] (ج ۱)

کیوں کہ صاحب عضو کے لیے اس عضو سے پیوندکاری اس وقت تک ممکن ہے جب تک اس میں حیات باقی ہو، لہٰذا بقائے حیات تک اس سے پیوندکاری صحیح اور درست ہے اور وہ اس کے حق میں زندہ اور پاک ہے۔ اور بغیر کسی محظور شرعی، پاک چیز سے اعضا کی پیوندکاری بلا شبہ جائز و درست ہے۔ ہاں! جسم انسانی سے اس کے کسی عضو کو کاٹ کر الگ کرنا بغیر اس کی اجازت کے جائز نہیں خواہ یہ اجازت صریحہ ہو یا دلالۃ۔

خلاصۂ جوابات (۱) ناجائز ہے۔ (۲) ناجائز ہے۔ (۳) ناجائز ہے۔ (۴) بااجازت جائز ہے۔ (۵) جائز ہے، کوئی محظور نہیں۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

مقالہ - ۴ از: مولانا غلام حسنین مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الجواب (۱) ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا جائز نہیں، خواہ زندہ انسان کا عضو ہو یا مردہ انسان کا عضو ہو، دونوں ناجائز و حرام ہیں: الاستمتاع بالحرام حرام (هدايه) الانتفاع بغير ضرورة حرام على الصحيح (درمختار)

مردہ انسان کے کسی بھی عضو کو الگ کر کے اس سے فائدہ حاصل کرنے میں انسان کی توہین و تذلیل ہے: والآدمي محترم بعد موته على ما كان عليه في حياته قطعا لا يجوز التداوي بعظم الآدمي الحي إكراما له فكذلك لا يجوز التداوي بعظم الميت

الجواب (۲) مضطر انسان ہو یا مریض، کسی بھی انسان کے اعضاء کو بلا ضرورت شرعی اس کے جسم سے الگ کرنا اتلاف الیہ میں داخل ہے اس لیے جائز نہیں۔

الجواب (۳) کسی بھی انسان کو شرعاً یہ حق نہیں کہ اپنے کسی عضو کو کاٹ کر کسی کو ہبہ کرے یا تجارت کردے یا بیچے کیوں کہ انسان اپنے اعضاء کا مالک نہیں بلکہ یہ اعضاء اس کی امانت میں ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے: مضطر لم يجد ميتة و خاف الهلاك، فقال له رجل اقطع يدي و كلها، أو قال اقطع مني عضوا و كلها، لا يسعه أن يفعل ذلك، ولا يسع المرء به كما لا يسع المضطر أن يقطع قطعة من نفسه فيأكلها (ص ۱۰۳، ج ۴)

والانتفاع بأجزاء الآدمي لمنفعة (ایضاً ص ۱۰۲، ج ۴)

الجواب (۴) اگر کسی شخص کے ہاتھ یا پاؤں کا ایک عضو کاٹ کر کسی کے اسی کے دوسرے عضو میں لگا دیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں اور یہ کٹا ہوا عضو اس کے حق میں مردار کا حکم رکھتا ہے اور نہ ہی اس میں انسان کی توہین و تذلیل ہے۔ درمختار میں ہے: المنفصل من الحي كميتة إلا في حق صاحبه

الجواب (۵) [illegible] ہے جیسا کہ اوپر کی عبارت سے [illegible]

اور اگر ایسی صورت ہے کہ کسی انسان کا کوئی عضو فیل ہو گیا یا خراب ہو گیا کہ اس کی وجہ سے اس کی جان کو خطرہ یقینی ہے تو اس کے لیے کسی مردہ انسان کے عضو یا خون کو جب کہ اس سے فائدہ قطعی و یقینی ہو، اس کے حق میں جواز کا حکم ہونا چاہیے، اس لیے کہ زندہ کی عظمت میت سے زیادہ ہے جیسا کہ اس کی جانب بعض مذہب اور شوافع گئے ہیں، مفتی میں ہے:

قال الشافعي و بعض الحنفية: يباح لأن حرمة الحي أعظم (ص ۳۳۹)

اسی طرح مثلاً کسی انسان کا اچانک ایکسیڈنٹ ہو گیا یا پارٹ فیل ہو گیا اور فوری طور پر اس کا خون اور عضو صحیح نکال کر بینک میں رکھوایا، پھر بوقت ضرورت، انسانی ہمدردی میں بلا کسی عوض کے استعمال کیا جائے تو اس میں بھی شرعاً کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے۔

شبہات: حرمت میّت کی بے حرمتی کو دیکھتے ہوئے اگر مردہ کے خون و اعضا کے استعمال کی اجازت دی جائے تو شرعی اعتبار سے متعدد شبہات پیدا ہوتے ہیں:

(۱) مردہ ہو یا زندہ سب کا خون حرام و نجس عین ہے، جس کا استعمال بندۂ مومن کے لیے قطعاً جائز نہیں۔

(۲) آدمی مردہ ہو یا زندہ، جب اس کے کسی عضو کو جسم سے الگ کیا جائے تو وہ شرعاً ناپاک و نجس ہوتا ہے جس کا استعمال ناجائز و گناہ ہے۔

(۳) انسان اپنے تمام اعضا کے ساتھ محترم و مکرم ہے خواہ زندہ ہو یا مردہ، اس کے کسی بھی جز سے انتفاع اس کی توہین ہے اس لیے اس سے انتفاع جائز نہیں۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے: لا یجوز الانتفاع بأجزاء الآدمي لم یجز.

ازالۂ شبہات: (۱) بلاشبہ خون حرام نجس و ناپاک ہے، اس کا استعمال حرام، لیکن فقہی صراحتوں سے یہ واضح ہے کہ حالت اضطرار میں خواہ اضطرار بجوع و عطش ہو خواہ اضطرار تداوی دونوں صورتوں میں استعمال حرام کی اجازت ہے۔ اضطرار بجوع و عطش کے لیے تو بہت سارے جزئیات کتب فقہ میں دست یاب ہیں طوالت سے بچنے کے لیے یہاں صرف اضطرار تداوی کا جزئیہ تحریر ہے، خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ دوا شافی پر الرد علاج خون اور پیشاب سے قرآنی آیات لکھ سکتے ہیں:

والفتوى على هذا يوخذ من هذا أن يكتب بدمه على جبهته شيئاً من القرآن قال أبو بكر: يجوز، و قيل له: لو كتب له بالبول وقال: لو كان به شفاء لا بأس به، قيل لو كتب على جلد ميتة، قال: إن كان به شفاء جاز له. (ص ۳۶۰، ج ۴)

(۲) حالت اضطرار میں نجس عین اور حرام کی حرمت حضر کے حق میں زائل ہو جاتی ہے، خاص علاج و معالجہ کے اضطراری حالات ہی کے لیے شرعی میں یہ جزئیہ موجود ہے، [illegible] حرام غير منتفع على إطلاقه، و أن الاستشفاء بلحم الأفعى يجوز إذا علم أن فيه شفاء، و أخبر بذلك طبيب و ليس له دواء غيره يجوز. (ص ۲۸۸، ج ۵) واللہ تعالیٰ اعلم۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

مقالہ - ۱۵

از: مولانا محمد ارشاد رضوی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلي و نسلم على رسوله الكريم

انسان مخلوقات میں سب سے افضل و اکرم ہے۔ قرآن حکیم کی بہت سی آیات کریمہ اس مفہوم کی وضاحت کرتی ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ وَحَمَلْنٰهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنٰهُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ وَفَضَّلْنٰهُمْ عَلٰى كَثِيْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلًا (سورۃ الاسراء، ۱۷، الآیۃ: ۷۰)

احادیث طیبہ نے بھی انسان کی زندگی اور موت دونوں حالات میں اس کی تکریم کا اشارہ دیا ہے۔ حدیث شریف

میں ہے: کسر عظم المیت ککسرہ حیًا. (مشکوٰۃ، کتاب الجنائز)

اس حدیث کے تحت مرقاۃ میں ہے: یعني في حق الإثم کما في روایۃ. قال الطیبي: إشارۃ إلی أنہ لا یھان میتًا کما لا یھان حیًا. (ص ۲۷۹، ج ۲)

دوسری جگہ ارشاد ہے: أذی المؤمن في موتہ کأذاہ في حیاتہ.

اسی شانِ تکریم کی بنا پر عام حالات میں اس کے اجزاء کا قطع، اس کی بیع و شراء، اس کے اعضا کی تغییر و افساد ناجائز و غیر ہے، جس کے کچھ جزئیات فقہی ابواب میں دیکھے جاتے ہیں، درمختار میں ہے: والآدمي مکرم شرعًا ولا یجوز الانتفاع بہ.

اس کے تحت شامی میں ہے: (قولہ مکرم شرعًا) وإن کان کافرًا (قولہ لعدم الحل علیہ و انتفائہ بہ وإلحاقہ بالجمادات إذ لا مالیۃ لہ. (ص ۳۰۰، ج ۱)

اور یہیں ہے: لا یجوز بیع شعور الإنسان ... (قولہ لا الانتفاع بہ) لأن الآدمي مکرم، لا مبتذل فلا یجوز أن یکون شيء من أجزائہ مھانًا، مبتذلًا. وقد قال علیہ السلام: لعن اللہ الواصلۃ والمستوصلۃ. (ص ۳۹، ج ۳)

انسانی اجزاء میں تصرف اور اس سے انتفاع لیکن اس شانِ تکریم کے باوجود بعض ایسی صورتوں میں جہاں خود اس انسان مکرم یا اس تکریم سے بڑا مفاد وابستہ ہو، شریعت حکیمہ نے انسانی اجزاء سے انتفاع اور تصرف کے جواز کا حکم فرمایا ہے اور درحقیقت اب بھی اسی کے وجود کی عظمتوں کی پاسداری ہے۔ اس کے چند نظائر یہ ہیں:

(۱) حاملہ عورت کا انتقال ہو گیا اور اس کے پیٹ میں بچہ کی زندگی کے آثار محسوس ہوتے ہیں۔ ایسی حالت میں ایک معصوم جان کو بچانے کی خاطر حاملہ کے پیٹ کو چاک کرنے کی اجازت دی گئی، اس لیے کہ ایک انسان کی زندگی اکثر اہم انسانیت سے بڑھ کر ہے۔ ہدایہ میں ہے:

حامل ماتت واضطربت في بطنھا ولدھا ولد لأکثر من ستۃ أشھر شق بطنھا لأنا أیقنا بحیاتہ فیشق بطنھا فیخرج لعمومہ و شق بطن الأم میتۃ أھون من إھلاک الولد الحي. (ص ۱۳۰، ج ۵)

علامہ سرخسی نے اس کی علت ان لفظوں میں بیان فرمائی ہے: لأن في إبقاء الولد ھتک تعظیم الآدمي لعمومہ من مباشرۃ سبب الھلاک [illegible]

البحر الرائق کے الفاظ یہ ہیں: لأن ذلک تسبب في إحیاء نفس محترمۃ بترک تعظیم المیت. (ص ۲۰۵، ج ۸)

(۲) انسان کے تمام اعضا محترم ہیں لیکن اگر کسی عضو میں مہلک بیماری پیدا ہو گئی تو اسے جسم سے جدا کر دینے کی اجازت ہو گی تاکہ وہ انسان ہلاکت سے بچ جائے، علم جراحت کے سارے مسائل اسی ذیل میں آتے ہیں، چند جزئیات یہ ہیں:

ولا بأس بقطع العضو إن وقعت فیہ الأکلۃ لئلا تسري کذا في السراجیۃ لا بأس بقطع الید من الأکلۃ و شق البطن لما فیہ کذا في الملتقط. (فتاویٰ عالمگیری ص ۴۵۰، ج ۲)

کچھ جزئیات سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اگر اس انفصال عضو کے بعد وہ ہلاک نہ ہو، اس کا کوئی نقصان نہ ہو اور

صحت کی امید ہو تو بلا ضرورت شرعیہ منفعت کے لیے، بلکہ زینت کے لیے بھی کچھ تصرفات جائز ہیں۔ فتاوی عالمگیری میں ہے:

إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعا زائدة أو شيئا آخر قال نصير رحمه الله تعالى : إن كان الغالب على من قطع مثل ذلك الهلاك فإنه لا يفعل ، وإن كان الغالب هو النجاة فهو في سعة من ذلك. (ص ۱۵۰، ج ۴)

ان دونوں جزئیات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ خود انسان کی ذاتی منفعت کے لیے بھی اس کے وجود میں تصرف روا ہے۔ اور دوسرے کی ضرورت شرعی کی رعایت کرتے ہوئے بھی انسان کے وجود میں تصرف کی نظیر شرعی موجود ہے۔

(۲) اس انتفاع کی بھی نظیر ملاحظہ فرمائیے: اضطرار کی حالت میں اگر مردہ انسان کے علاوہ اسے کچھ نہ ملے تو مضطر کیا کرے؟ اس سلسلے میں مختلف صورتوں میں مختلف مذاہب کے ائمہ کے مختلف اقوال ہیں۔ مشہور مالکی فقیہ حضرت ابو محمد عبداللہ بن احمد بن محمد بن قدامہ مقدسی متوفی ۶۲۰ھ اس کی تفصیل ان لفظوں میں پیش کرتے ہیں:

وإن لم يجد إلا آدميا محقون الدم لم يبح له قتله إجماعا و لا إتلاف عضو منه مسلما كان أو كافرا لأنه مثله فلا يجوز أن يبقى نفسه بإتلافه و هذا لا خلاف فيه . و إن كان مباح الدم كالحربي والمرتد فذكر القاضي أن قتله و أكله لأن قتله مباح و هكذا قال أصحاب الشافعي لأنه لا حرمة له فهو بمنزلة السباع، وإن وجده ميتا أبيح أكله لأن أكله مباح بعد قتله فكذلك بعد موته .

و إن وجد معصوما ميتا لم يبح أكله في قول أصحابنا و قال الشافعي و بعض الحنفية: يباح وهو أولى لأن حرمة الحي أعظم..... و اختار أبو الخطاب أن له أكله.اهـ ملخصا. (المغني لابن قدامة. ص ۶۰۱، ۶۰۲، ج ۸)

حضرت امام قرطبی بھی سیدنا امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس کے جواز کا قول نقل کرتے ہیں: ثم إذا وجد المضطر ميتة و خنزيرا ولحم ابن آدم، أكل الميتة لأنها حلال في حال والخنزير و ابن آدم لا يحل بحال ولا يأكل ابن آدم و لو مات، قاله علماءنا وبه قال أحمد و داود . ..... وقال الشافعي: يأكل لحم ابن آدم. (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ص ۲۲۹، ج ۲)

مشہور مالکی فقیہ ابن عربی نے بھی اس باب میں حضرت امام شافعی ہی کی پیروی کی ہے۔ آپ کا قول نقل فرماتے ہیں حضرت امام قرطبی ارقام فرماتے ہیں: (الصحيح عندي أن لا يأكل الآدمي إلا إذا تحقق أن ذلك ينجيه و يحييه (الجامع لاحكام القرآن للقرطبي ص ۲۲۹، ج ۲)

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ بعض صورتوں میں بعض مقتدر ائمہ اسلام کی آرا یہ ہیں کہ مضطر کے لیے انسان کے جز سے اکل و انتفاع بوقت ضرورت جائز ہے۔

کیا جراحی کا عمل مثلہ ہے؟: اب یہاں یہ بھی دیکھتے چلیں کہ انسان کے فائدے کے لیے اس کے جسم میں چیر پھاڑ یا تبدیلی کا شمار کیا مثلہ محرمہ میں ہوگا؟ ظاہر ہے اس کا جواب ہر خادم فقہ نفی ہی میں دے گا کیوں کہ مثلہ اس تغییر کو کہتے ہیں جس سے افساد خلق اللہ لازم آئے، اسی لیے سیدنا اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے مثلہ کا ترجمہ صورت بگاڑنے سے فرمایا ہے اور اسی بنا پر خصاء بہائم، ختنہ، حلق عانہ وغیرہ کا بھی مثلہ میں شمار نہیں ہوتا کہ اس میں افساد خلق اللہ نہیں، اصلاح

خلق اللہ ہے حالاں کہ یہ بھی بدن انسانی وغیرہ کے اندر تصرف وتغییر ہے۔

فتح الباری میں مثلہ کی تعریف یہ کی گئی ہے: هي قطع أطراف الحيوان أو بعضها وهو حي.

اور مثلہ کی ممانعت کی احادیث نقل فرمانے کے بعد تحریر فرمایا: وفي هذه الأحاديث تحريم تعذيب الحيوان للآدمي وغيره. (ص ٦٤٥، ج ٩)

ظاہر ہے تعذیب ممنوع وہی ہوگی جو منفعت مباحہ سے خالی ہوگی اور جب جراحت وتداوی میں انسانی وجود کی اصلاح اور فائدہ ہے تو ظاہر ہے یہ تصرف مثلہ محرمہ نہیں ہوگا اگرچہ لغوی اعتبار سے مثلہ کا مفہوم یہاں صادق آتا ہے۔

فتاوی عالمگیری میں خصاء فرس کے سلسلے میں حکم بیان کرنے کے بعد مذکور ہے: أما في غيره من البهائم فلا بأس به إذا كان فيه منفعة. وإذا لم يكن فيه منفعة أو دفع ضرر فهو حرام كذا في الذخيرة. (ص ٣٥٧، ج ٥، كتاب الكراهية)

صاحب تفسیر روح البیان زیر آیت کریمہ "فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ" تحریر فرماتے ہیں: وعموم اللفظ يمنع الخصاء مطلقا لكن الفقهاء خصوا في خصاء البهائم لمكان الحاجة ومنعوه في بني آدم. (ص ٢٨٨، ج ٢)

ان تفصیلات سے انسان کے جسم میں اس کے فائدہ کے لیے زندگی کی حالت میں تبدیلی اور تغییر کا جواز ثابت ہے۔

کیا میت کے جسم میں بھی تصرف کی اجازت ہے؟ لیکن موت کے بعد کسی انسان کے جسم میں تصرف اور تبدیلی صحیح ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں متعدد شرعی اور فقہی نصوص گزرے کہ اصلاً میت کے جسم میں تصرف روا نہیں۔ ہاں! اگر ضرورت ملجئہ شرعیہ متحقق ہو تو بقدر ضرورت تصرف ہو سکتا ہے، جیسے زندہ بچے کی زندگی کے لیے مردہ ماں کے پیٹ کا چاک کرنا، محظور کے لیے بقدر ضرورت مردہ انسان کے جسم سے کھانا۔

واہب کی رضا کی حیثیت: ہبہ نام ہے إيصال الشيء المعين بما ينفعه سواء كانت مالاً أو غير مال. (عینی شرح ہدایہ ص ٥٨٥، ج ٣)

اس کا بنیادی رکن ہے تملیک خواہ حقیقی ہو یا حکمی اور ہر تملیک میں معطی کی رضا لازم ہے: إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم (سورۃ النساء ٤، آیت ٢٩) کا مفاد یہی ہے اس لیے جس چیز کا ہبہ مشروع ہو اس میں واہب کی رضامندی ضروری ہے۔ اس کے بغیر ہبہ صحیح نہ ہوگا کما هو ظاهر في مسائل الهبة والبيع.

اب ان ابحاث کے بعد اصل موضوع پر آتے ہیں۔

طب جدید میں اعضا کی پیوندکاری: سوال نامہ کی تفصیلات کے مطابق انسانی اعضا کی پیوند کاری کی طب جدید میں دو صورتیں ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ کسی انسان کا عضو دوسرے انسان کے عضو میں آپریشن کے ذریعہ جوڑ دیا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک انسان کے عضو کو خود اسی کے جسم میں دوسری جگہ پیوست کر دیا جائے۔ اب دونوں صورتوں اور ان کے حکم کی تفصیل بالترتیب پیش کی جا رہی ہے۔

پیوند کاری کی پہلی صورت: پہلی صورت میں جن اعضاء کو دوسرے انسان کے جسم میں منتقل کیا جاتا ہے حسب ذیل ہیں: (۱) دل (۲) دماغ (۳) گردہ (۴) جگر (۵) پھیپھڑا (۶) آنکھ (۷) پین کریاز۔

ان اعضا میں گردہ اور پھیپھڑا ہی ایسے اعضا ہیں جو کسی زندہ انسان سے لیے جا سکتے ہیں، ورنہ باقی سارے اعضا موت کے بعد ہی کسی دوسرے زندہ انسان کے جسم میں منتقل کیے جاتے ہیں۔ سوال نامہ کی اس سلیٹ میں وضاحت یہ ہے کہ جو لوگ اپنے یہ اعضا دوسروں کو دینے کے لیے راضی ہوتے ہیں سوائے گردہ کے ان کے باقیہ اعضا ان کی موت کے بعد ہی نکالے جاتے ہیں۔ موت سے مراد دماغی موت (BRAIN DEATH) ہے کہ دماغ تو مر جائے مگر حرکت قلب باقی رہے۔

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اب متعلقہ کی دماغی موت کی مکمل تحقیق ہو جاتی ہے اور ڈاکٹر کو اس کا یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ تو اسے دل پھیپھڑا (RESPIROTOR) مشین (HEART LUNG MACHINE) پر لگا دیا جاتا ہے جس سے اس کے دل کی حرکت جاری رہتی ہے۔ (سوال نامہ)

اس صورت کا شرعی حکم گذشتہ تحقیقات سے یہ بات واضح ہے کہ دوسرے انسان کے لیے جسم انسانی میں تصرف و تکلیف مشقت کے قبیل میں آتا ہے کہ یہ تکریم خلق اللہ بھی ہے اور اس سے نہ صاحب عضو کی کوئی ضرورت وابستہ ہے اور نہ ہی منفعت۔ اور یہ حکم زندہ اور مردہ دونوں کے لیے عام ہے۔

مشقت کی حرمت کے سلسلے میں کثیر نصوص وارد ہیں جنھیں سیدنا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قدس سرہ نے اعداد اللمعی میں جمع فرما دیا ہے۔ پس حق انسان کی تکریم اور احترام شان کا شرعی اور عقلی مقتضا بھی یہ ہے کہ ایسا تصرف ناجائز ہی رہے، خواہ وہ زندہ انسان کے اندر ہو یا مردہ انسان کے اندر، دونوں اس سلسلے میں برابر ہوں گے۔ شرح السیر الکبیر للسرخسی میں ہے:

والآدمي محترم بعد موته كما كان حال حياته فكما لا يجوز التداوي بشيء من الآدمي الحي إكراما له فكذلك لا يجوز التداوي بعظم الميت [illegible]

اور جو نصوص گذشتہ اوراق میں گذرے، جن سے انتفاع کا جواز معلوم ہوتا ہے، ان سے مسئلہ اضطرار پر ایراد نہیں ہو سکتا۔ **اولاً** اس کا جواز حفظ کے لیے ہے جس میں شرائط انتفاع کا ترتب یقینی ہوتا ہے اور یہاں تو شک میں اجابت موہوم یا مظنون ہوتی ہے۔ اس لیے [illegible]

ثانیاً خلق انسان سے کسی استدلال نہیں ہو سکتا کہ وہاں اس زندہ فرد انسان کی زندگی اور بقائے خاص ایسی مردہ فرد متعین کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس لیے اس زندہ کی زندگی کا تحفظ اس کے مردہ سے لازمی طور سے وابستہ ہوگا اور واجب کی ادائیگی کے لیے یہ گوارا ہوگی، جب کہ تداوی کے باب میں کسی انسان کے وجود کا تحفظ کسی معطلی کے ساتھ متعین طور سے وابستہ نہیں اس لیے اسے حرام کے ارتکاب پر مجبور بھی نہیں کیا جا سکتا اور نہ اجازت دی جا سکتی ہے۔

ثالثاً اضطرار کی حالت میں بھی جب کہ جان بچانا فرض ہے اور احناف کے نزدیک قول محقق یہی ہے کہ مردہ انسان کا گوشت کھانا حفظ کے لیے جائز نہیں تو تداوی کے باب میں ان کے یہاں ایسا تصرف کیسے جائز ہوگا جو شان عظمت و احترام کے منافی ہو جب کہ یہاں جان کا بچانا فرض بھی نہیں۔

یوں ہی اس باب میں مبیحی والے مسئلہ سے بھی استدلال درست نہ ہوگا کہ احناف کے نزدیک حکم یہی ہے کہ حق مالی

WWW.NAFSEISLAM.COM

کے لیے ثمن بطن کی اجازت نہیں۔ بدائع الصنائع میں ہے:

رجل انتزع ذرة رجل فمات المنتزع فإن ترك ما لا كانت قيمة الذرة في تركته وإن لم يترك ما لا لايشق بطنه لأن الشق حرام وحرمة النفس أعظم من حرمة المال. (ص ۱۲۹، ج ۵)

اس لیے فقہ حنفی کے نصوص کے مطابق پیوندکاری کی اس قسم کے جواز کی صورت ظاہر نہیں ہوتی بالخصوص اس صورت میں جب کہ اس کی شرح کامیابی بہت کم ہو۔

جواز کی راہ نکلتی اس کے جواز کی راہ نکل سکتی ہے جب کہ یہاں چند بنیادی شرطیں کھلا ہو جائیں۔ پہلی شرط ہے ضرورت شرعی کا تحقق، دوسری شرط ہے [illegible] تیسری شرط یہ ہے کہ اس کا کوئی جائز متبادل طریقہ کار موجود نہ ہو۔ سوال نامہ میں درج اسباب و حالات کی روشنی میں ان شرائط کا تحقق نظر آتا ہے۔ کیوں کہ موجودہ دور میں پیوندکاری کی مکمل صورت کی جائز شکل اس وقت ہوتا ہے جب کہ تیسری شرط پائی جائے یعنی اس کا کوئی متبادل علاج موجود نہیں ہوتا ہوا ہے گردے کے۔

یوں ہی جب انسان کی زندگی کو خطرہ لاحق ہوتا ہے جب کہ اس پیوندکاری کی ضرورت محسوس ہوتی ہے ہوائے آکھ کے، کہ اس میں ضرورت شرعی کا تحقق ہے [illegible] الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة.

لیکن صرف ان دونوں شرطوں کا اتفاق کافی نہیں بلکہ شفایابی کا ظن ہونا ضروری ہے، ورنہ مداوی کے لیے حرام کے ارتکاب کی اجازت نہ ہوگی۔ اس کی تائید ماتقدم کی اس جزئیہ سے ہوتی ہے:

وفي الكبريات: في الجراحات المجوفة والقروح العظيمة و الحصاة الواقعة في المثانة و نحوها إن قيل: قد يبرء و قد يموت فالأصح لا يعالج، و إن قيل لا يبرء أصلا لا يداوى بل يترك، كذا في الظهيرية. (ص ۳۶۰ [illegible])

اگر یہ شرطیں متحقق ہوں تو امام شافعی بعض اطلاق حضرت ابن عربی مالکی اور ابو الخطاب حنبلی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ان اقوال پر حکم جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ قال ابن قدامة و إن وجد معصوما حيا لم يبح أكله في قول أصحابنا، وقال الشافعي [illegible] و اختار أبو الخطاب أن له أكله. (المغني لابن قدامة ص ۶۰۱، ج ۹)

وقال القرطبي عن الفقيه المالكي ابن العربي قدس سره: الصحيح عندي أن لا يأكل الآدمي إلا إذا تحقق أن ذلك ينجيه و يحييه. (الجامع لأحكام القرآن ص ۲۲۹، ج ۲)

و قد يؤيد قول ابن العربي ما ذكر الفقيه من الشرط الثاني أي الظن بحصول العافية والشفاء و هو ظاهر. بل قال الإمام أحمد رضا القادري لا ضرورة بغير ظن (بے حصول ظن حکم ضرورت نہیں) كما لا يخفى. (رضویہ پاکستانی ص ۲۰۸، ج ۱۱)

اشکال مذکورہ بالا جزئیات میں حضر کے لیے مردہ انسان کے اجزاء استعمال کرنے کی اجازت مذکور ہے جہاں اس پر مرتب ہونے والے فائدہ کا حصول عادتاً یقینی ہوتا ہے اور یہاں مداوی کے باب میں اس یقین کے حصول کی کیا صورت

ہے۔ اب اس واضح فرق کے ہوتے ہوئے بھی تداوی کے باب میں جواز کے لیے ان نصوص کو بنیاد کیسے بنایا جا سکتا ہے؟

جواب: اس جواز کی شرطوں کے ملاحظہ کرنے سے یہ بات واضح ہوگی کہ جواز مذکور اس وقت ہے جب کہ حصول شفا کا ظن غالب ہو۔ اور ظن غالب ملحق بہ یقین ہوتا ہے جسے یقین حکمی بھی کہتے ہیں۔ فتاوی رضویہ میں ہے: وھو غالب الظن واکثر الرأی والیقین الفقھی لالتحاقہ بالیقین (ص ۱۱۲، ج ۱)

اس لیے یہاں یقین حقیقی اور اخص نہ سہی، یقین حکمی اور بالمعنی الاعم ضرور حاصل ہوگا، اس وجہ سے ان دونوں میں وصف یقین مشترک ہوا تو قیاس کی بنیاد بھی صحیح ہوئی یہ اور بات ہے کہ متقیس علیہ میں یقین کی قوت زیادہ ہے اسی لیے وہاں اس کے استعمال کے ذریعہ جان بچانا فرض ہے اور اس باب میں یقین اس درجہ قوی نہیں اس لیے جواز ہی تک اسے محدود رکھا جائے گا وجوب کا درجہ نہیں دیا جائے گا۔

ظن غالب کا حصول کن صورتوں میں ہے: اس باب کے سارے مسائل میں شفایابی کا ظن غالب اور اس کا حصول متحقق نہیں جیسا کہ سوال نامہ کی تفصیلات اس کی وضاحت کرتی ہیں۔

دماغ کے علاوہ دیگر اعضائے مذکورہ کی پیوند کاری کی شرح کامیابی پچاس فیصد سے زائد ہے اس لیے ان اعضا میں کامیابی کا ظن غالب حاصل ہے۔ لیکن دماغ کی پیوند کاری میں کامیابی بالکل موہوم ہے۔ پین کریاز اور آنکھ کی پیوند کاری کے سلسلے میں کامیابی کی شرح کی کوئی تفصیل سوال نامہ میں درج نہیں۔

بہر حال جن حالات میں ظن غالب کا تحقق ہو اور دیگر شرائط بھی موجود ہوں، وہاں دوسرے ائمہ کے اقوال کو بنیاد بنا کر جدید علاج کے ان طریقوں کے استعمال میں لانے کی اجازت کی گنجائش موجود ہے، کیوں کہ ضرورت کی بنیاد پر قول امام سے عدول ہو سکتا ہے۔ سیدنا اعلی حضرت قدس سرہ ارقام فرماتے ہیں:

في شرح العقود بعد نقله ما في الحاوي: والحاصل انه إذا اتفق ابو حنيفة و صاحباه على جواب لم يجز العدول عنه إلا لضرورة. (فتاوی رضویہ ص ۳۹۷، ج ۱)

ازالۂ شبہات: جواز کی تقدیر پر ان نصوص سے اعتراض وارد نہیں ہو سکتا جو گذشتہ اوراق میں گذریں، کیوں کہ وہ عام حالات پر محمول ہیں اور ہر حال عمومی حالات میں اس طرح کے استعمال کی حرمت پر ساری امت کا اجماع ہے، البتہ مواضع ضرورت اس سے مستثنی ہوتے ہیں۔ سیدنا اعلی حضرت قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں:

"اب موضع ضرورت کا استثنا تو بدیہی، جس کے لیے اصل دوم (یعنی الضرورات تبیح المحظورات) کافی اور اس کے فروع معروف و مشہور اور استقصا سے بعید و مجور، اس کے لیے تمام ممنوعات کہ کسی حال میں قابل اباحت یا متحمل رخصت ہوں، مباح یا مرخص ہو جاتے ہیں"۔ (فتاوی رضویہ ص ۱۹۹، ج ۱۰)

اعضا کی خرید و فروخت: اعضائے انسانی ناقابل بیع ہیں، جیسا کہ عام کتب فقہ کی عبارتیں اس پر شاہد ہیں بدائع الصنائع میں ہے: وأما عظم الآدمي و شعره فلا يجوز بيعه، لانجاسته لأنه طاهر في الصحيح من الرواية، لكن احترامه، والابتذال بالبيع يشعر بالإهانة. (ص ۲۱۳، ج ۵، کتاب البیوع)

علامہ شامی کی یہ عبارت اس سے پہلے بھی گذر چکی ہے جو انھوں نے تنویر الابصار کے حوالے سے تحریر فرمائی ہے:

والآدمي مكرم شرعا وإن كان كافرا فإيراد العقد عليه و ابتذاله به و إلحاقه بالجمادات إذلال له. (ص ۱۰۵، ج ۴)

نیز خرید وفروخت کے جواز سے انسانی حرمت کی جو بے قدری ہوگی وہ کسی سے پوشیدہ نہیں، اسی لیے شریعت طاہرہ نے اسے ناجائز رکھا، مزید برآں یہ کہ تداوی کے لیے ضرورت کا تحقق اور اس کے استعمال کا جواز اس کے بیع کا داعی نہیں کہ یہ ضرورتیں اس کے بغیر بھی پوری ہوسکتی ہیں۔ شامی میں ہے:

إن الاحتياج إليه بالتداوي لا يقتضي جواز بيعه كما في لبن المرأة وكالاحتياج إلى الخرز بشعر الخنزير فإنه لا يسوغ بيعه. (ص ۱۱۱، ج ۴)

اس لیے اس کی خرید وفروخت ممنوع ہے۔ ہاں! اگر ضرورت مند کو بغیر خریدے اعضا دست یاب نہ ہوں تو وہ خرید سکتا ہے، اس سے وہ آثم نہ ہوگا۔ فتح القدیر میں ہے: فلو لم يوجد إلا بشراء حاز شراءه. (ص ۲۰۳، ج ۵)

اعضا کا ہبہ: جس طرح انسان کے اعضا کو فروخت کرنا باطل ہے یوں ہی ہبہ کرنا بھی ناجائز وحرام ہے کیوں کہ بیع ہو یا ہبہ، دونوں میں تملیک شرط ہے اور تملیک شرعی اسی چیز کی ہوسکتی ہے جس کی شرعاً اجازت ہو۔ اعضائے انسانی کے بارے میں متعدد فقہی نصوص گزرے کہ اس کی بیع وشرا ناجائز ہے، اس لیے اس کی شرعاً تملیک بھی درست نہیں۔

اور جب انسان خود اپنی زندگی میں اسے ہبہ نہیں کرسکتا تو اپنی موت کے بعد ہبہ کی وصیت بھی نہیں کرسکتا ہے کہ یہ وصیت ہی باطل ہے۔ ہدایہ میں ہے: الوصية بالمعصية باطلة لما في تنفيذها من تقرير المعصية. (ص ۶۸۹، ج ۴)

اس لیے واہب کی اجازت دینے یا نہ دینے کا بھی کوئی اثر یہاں ظاہر نہ ہوگا۔ شرح السیر الکبیر میں ہے: لأن الوصية خرجت باطلة، والباطل لا يلحقه الإجازة. (ص ۲۳۴، ج ۴)

رہ گیا یہ اشکال کہ پھر علاج کی کیا صورت ہوگی؟ تو اس کا جواب یہی ہے کہ مذکورہ بالا حکم اصل کے اعتبار سے ہے جیسے اصل کے اعتبار سے ایک انسان کا عضو دوسرے کے لیے استعمال کرنا حرام ونا جائز ہے، لیکن ضرورت شرعیہ کی بنیاد پر یہ جائز رکھا گیا کہ تداوی کے طور سے دوسرے انسان کا جز استعمال کیا جائے، اسی طرح سے ضرورت اس کا ہبہ بھی جائز رہے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

پیوندکاری کی دوسری صورت: یعنی ایک آدمی کا عضو اسی آدمی کے کسی دوسرے عضو کی جگہ لگانا۔ اس صورت میں درج ذیل اعضا کا استعمال ہوتا ہے: (۱) ہڈی (۲) سخت نس جو ہڈی کو عضلات سے جوڑتی ہے۔ (۳) رگ حس (۴) خون کی رگ۔ یہ رگ خون کو دل میں واپس لے جاتی ہے۔ (۵) عضلات (۶) جلد (۷) ہاتھ (۸) پیر۔

اس صورت کا حکم: چوں کہ پیوندکاری کی اس صورت میں خود صاحب عضو ہی کی منفعت وابستہ ہے اس لیے نہ یہاں مثلہ ہے اور نہ اہانت۔ ولا إهانة في استعمال جزء منه. (بدائع) اور نہ ہی ابتذال کہ یہاں تبادلہ کا تصور ہی نہیں۔

البتہ یہاں یہ پہلو قابل غور ہے کہ اس جزء منفصل پر میتہ کا اطلاق ہوگا یا نہیں، بر تقدیر اول نجاست اور حرمت کا حکم جو میتہ کا خاصہ ہے کیا وہ یہاں بھی متوجہ ہوگا؟ بعض نصوص کا ظاہری مفاد یہی ہے کہ یہ مطلق میتہ ہے اور نجس، اس لیے اس سے

ذاوی صحیح نہیں ہوتا چاہیے۔ "ما أبين من البهيمة وهي حية فهو ميتة" الحديث اور "ما قطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة" الحديث کے الفاظ کریں۔ اسی مفہوم کا افادہ کرتے ہیں:

لیکن ان نصوص اور بعض دوسرے نصوص میں غور کرتے اور ان کے داخلی پہلو کی رعایت کرتے ہوئے ان احادیث غریب کا محل یہ بیان کیا کہ نجاست و حرمت کا تعلق دوسرے کے اعتبار سے ہے۔ خود صاحب عظمہ کے اعتبار سے نہیں اور بخاری میں ہے: العضو المنفصل من الحي حقيقة و حكما كمينة كالأذن المقطوعة والسن الساقطة إلا في حق صاحبه فطاهر وإن كثر

اس کے تحت علامہ شامی ارقام فرماتے ہیں: (قوله وفي كتب) أي زاد على وزن الدرهم فلو صلى به وهو معه تصح صلاته بخلاف السقوط بغير فعله والنزع بالمخلب كما سيجيء ما مر عما تحله الحياة كما لا يخفى (ص ۱۹۲ ج ۱)

مشکوٰۃ شریف کی ایک حدیث پاک سے بھی اس تفصیل کا اشارہ ملتا ہے۔ عن أبي واقد الليثي قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يجبون أسنمة الإبل ويقطعون أليات الغنم فقال: ما يقطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة لا تأكل. رواه الترمذي (مشکوٰۃ ص ۳۵۹)

اس لیے پیوندکاری کی دوسری قسم میں کسی محظور کا علم نہیں ہوتا اور نہ ہی مسائل طہارت میں اس کے اثرات نمایاں ہوں گے جیسا کہ علامہ شامی کی عبارت سے واضح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اشکال: مذکورہ بالا قول حضرت امام ابو یوسف کا ہے جو طرفین کے مذہب کے خلاف ہے۔ سیدنا امام اعظم اور سیدنا امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے [illegible] کہ انسان سے جو [illegible] اس میں پیوست کر دیا جائے تو بھی طرفین کی رائے کے خلاف صرف حضرت [illegible]

لو سقط سنه بكره أن يأخذ سن ميت فيشدها مكان الأولى بالإجماع وكذا يكره أن يعيد تلك السن الساقطة مكانها عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ولكن يأخذ سن شاة ذكية فيشدها مكانها وقال أبو يوسف رحمه الله [illegible]

جواب اول: حضرت امام ابو یوسف کے مذہب پر ہے الحاجة والتیسیر اس لیے دخول بخار اور دخول نار میں اس خلاف کا تذکرہ بھی نہیں اور مقلد محض کو حق ہے کہ قول پر ہی عمل کرتا ہوگا گرچہ وہ طرفین کے خلاف ہو كما ذكره الإمام المجدد قدس سره في أجلى الإعلام.

ثانیاً خود صاحب بدائع ملک العلماء ابو بکر بن مسعود کاسانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے انداز بیان سے بھی حضرت امام ابو یوسف کا قول راجح و مختار ہوتا ہے۔ کہ اسی قول کی دلیل کو بالتفصیل مقدم فرمایا اور خود استدلال کی قوت اور حالات کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اسی قول پر عمل ہو۔ حضرت ملک العلماء وطرفین مذہب کی دلیل پیش کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

وجه القول له (أي لأبي يوسف رحمه الله) من وجهين أحدهما أن سن نفسه جزء منفصل بالحال عنه لكنه يحتمل أن يعود متصلا في الثاني بأن يلتئم فيشده نفسه فيعود إلى حالته الأولى بإعادة

جزء منفصل إلى مكانه ليلتئم جائز كما إذا قطع شيء من عضوه فأعاده إلى مكانه فأما من غيره فلا يحتمل ذلك. والثاني أن استعمال جزء منفصل عن غيره من بني آدم إهانة بذلك العضو والآدمي بجميع أجزائه مكرم ولا إهانة في استعمال جزء نفسه في الإعادة إلى مكانه. وجه قولهما أن الميت من الآدمي جزء منه فإذا انفصل استحق الدفن ككله والإعادة صرف له عن جهة الاستحقاق فلا تجوز. وهذا لا يوجب الفصل بين سنه وسن غيره. (ص ۱۳۲، ج ۵)

ثالثاً اگر حضرات طرفین کے قول پر بھی حکم ہوتا تو یہ عام حالات پر محمول ہوتا کیوں کہ مفادات ضرورت تو عام حالات سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس پر یہ حالت بھی ہوتی کہ پیوندکاری کی دوسری قسم میں جن اعضا کا استعمال ہوتا ہے یا تو ان سے ضرورت ہوتی ہے کہ ان کی ہو یا بقاے حیات والی جماعت قد نزل منزلۃ الضرورۃ۔ اسی لیے تو محرمات کا دوا کے لیے استعمال بھی جائز ہے کیوں کہ اس کی مصلحت حرمت و نجاست کی رعایت سے بڑھ کر ہے۔ مغنی لابن قدامہ میں ہے:

و سبب الإباحة الحاجة إلى حفظ النفس عن الهلاك لكون هذه المصلحة أعظم من مصلحة اجتناب النجاسات والصيانة عن تناول المستخبثات. (ص ۵۹۶، ج ۸)

خلاصۂ کلام ان تصریحات کی روشنی میں سوالات کے جوابات عرض ہیں:

الجواب (۱) سوال نامہ میں درج حالات میں بھی احناف کے مسلک پر ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا جائز نہیں، البتہ جواز کی مذکورہ تین شرطوں کے ساتھ دیگر ائمہ کے اقوال کی روشنی میں جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب (۲) اس [illegible] کی صحت مند انسان کے اعضا میں تجارتی کا عمل اور اس کے عضو کا بیچنا کرنا صرف اس صورت میں جائز ہے جب کہ اس عمل سے اس معطی کے وجود کو خطرہ لاحق نہ ہو اور دوسرے انسان کو ضرورت شدیدہ درپیش ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب (۳) [illegible] ہیں اس نہیں۔ ہاں اختلاف اصل پر بنا کے [illegible] ضرورت شدیدہ کے وقت [illegible] کی اجازت ہوگی یوں بھی دراصل وارثین کو ہدیہ کا حق حاصل ہے اور ان کی اجازت کا کوئی معنی نہیں لیکن ضرورت شدیدہ و متقیدہ کے وقت اجازت ورثہ سے وہ اعضا لیے جا سکتے ہیں اور یہاں اجازت دفع ظلم کے لیے ہے نہ کہ ہدیہ کے جواز کے لیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب (۴) پیوندکاری کی دوسری قسم میں کسی انسان کا کوئی عضو کاٹ کر اسی کے بدن میں کسی اور جگہ جوڑنا جائز ہے بشرطیکہ ضرورت یا حاجت متحقق ہو۔ اور یہاں اس انسان کی اجازت درکار ہوگی کہ وہ اپنے وجود کا ذمہ دار ہے اور علاج والا بھی نہیں کہ جبراً اس پر روا ہو، لیکن یہ اجازت عام ہے خواہ تحقیقی ہو یا حکمی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

الجواب (۵) اپنے بدن کا کٹا ہوا عضو اسی جگہ میں جوڑ دینا مسلک مختار و مفتی بہ پر جائز و درست ہے۔ اور ما ليس من اللحم فهو ميتة کی وجہ سے یہاں کوئی محظور لازم نہیں آئے گا کہ یہ دوسروں کے حق میں میتہ ہے، خود صاحب عضو

کے حق میں نہیں کما مر عن الدر، واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ ۱۶ از: مولانا جمال مصطفےٰ قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

انسانی اعضا کی پیوند کاری کی صورتیں کسی انسانی جسم میں بے کار عضو کی جگہ دوسرے عضو کے لگانے کی تین صورتیں نکلتی ہیں: (۱) مصنوعی اعضا (۲) حیوانی اعضا (۳) انسانی اعضا۔

پہلی صورت یہ ہے کہ انسان کے بے کار عضو کی جگہ کوئی بھی مصنوعی عضو لگا دیا جائے یعنی کسی دھات وغیرہ سے مصنوعی عضو تیار کیا جائے اور اسے انسان کے جسم کے ساتھ جوڑ دیا جائے تاکہ جسم کے جس عضو کا عمل ختم ہو گیا ہو اس کو مصنوعی عضو کے ذریعہ دوبارہ جاری کر دیا جائے جیسے کسی کی ہوئی ناک پر پلاسٹک یا کسی دھات کی مصنوعی ناک لگانا، حرکت قلب کو جاری کرنے کے لیے مصنوعی قلب کا استعمال وغیرہ۔

دوسری صورت پیوند کاری کے لیے حیوانی اعضا کا استعمال دوسری صورت یہ ہے کہ کسی بھی حیوانی اعضا کو انسان کے بے کار عضو کی جگہ لگا دیا جائے۔ یہ بھی قدیم زمانہ میں رائج تھا اور موجودہ دور میں بھی رائج ہے۔ چنانچہ چرند، پرند اور متفرق جانوروں کے اعضا استعمال کیے جاتے ہیں۔

تیسری صورت انسانی اعضا کا استعمال تیسری شکل انسانی عضو کے استعمال کی ہے یعنی بے کار عضو کی جگہ کسی انسان کا عضو اس کے جسم سے نکال کر لگا دیا جائے اور اس کی ضرورت میں انسانی اعضا اور اجزا سے انتفاع کیا جائے، جیسے کسی حادثہ کے شکار ہو کر مرنے والے انسان کی آنکھ، دل، گردہ، جگر وغیرہ نکال کر حسب ضرورت دوسرے انسان میں لگائے جاتے ہیں۔ یوں ہی کسی انسان کے کوئی عضو کٹ جانے سے اسی کے کسی دوسرے عضو کا کچھ حصہ نکال کر جلے یا کٹے مقام پر لگاتے ہیں۔

پہلی صورت کا حکم یہ طریقہ زمانہ قدیم سے لے کر آج بھی اس ترقی یافتہ زمانہ میں جاری و ساری ہے اور شرعاً ضرورت کی بنا پر جائز ہے۔ چنانچہ ناک کی مکمل صورت کٹ جانے کی صورت میں [illegible] واقعہ یوں ہے کہ ایک صحابی رضی اللہ عنہ کی ناک کٹ [illegible] تو انہوں نے سونے کی ناک لگا لی جو بدبودار ہو گئی تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سونے کی ناک لگانے کا حکم فرمایا۔ حدیث پاک اس طرح ہے:

عن عبد الرحمن بن طرفة أن جده عرفجة بن أسعد قطع أنفه يوم الكلاب فاتخذ أنفا من ورق فأنتن عليه فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يتخذ أنفا من ذهب. رواه الترمذي وأبو داود والنسائي. (مشکوٰۃ، باب الخاتم، ص ۳۷۹)

یوں ہی لکڑی کے بعض اعضا لگائے جاتے ہیں، بعض مسلموں کے دانت بنا لیے جاتے ہیں، بلکہ اب تو پلاسٹک سرجری عام ہو چکی ہے اور اس کے اعضا استعمال ہوتے ہیں اور تقریباً بدن کے تمام اعضا ہی بنائے جانے لگے ہیں اور انسانی مختلف اعضا میں مصنوعی اعضا لگائے جاتے ہیں۔ اس صورت کے جائز ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ جس کے نظائر کتب احادیث و کتب فقہ میں ملتے ہیں۔ لکڑی کا استعمال وضو جائز ہے۔ حدیث میں ہے

وقد روي أنه عليه الصلاة والسلام أمر بعض أصحابه بها و تعلق غرض صحيح فلا يكره. (فتح القدير ج ۹، كتاب اللباس، ص ۱۷)

البتہ کسی ایسی دھات مثلاً اسٹیل، المونیم، سونا، چاندی وغیرہ کا استعمال اسی حد تک کیا جائے جس کے استعمال کی اجازت شریعت طاہرہ نے خاص افراد کے لیے دی ہو یا خاص مقدار میں دی ہو مثلاً ہونے کے استعمال کی مردوں کو مکمل طور پر ممانعت ہے۔ اور چاندی بہت ہی قلیل مقدار میں استعمال کرنے کی اجازت ہے، وہ بھی انگوٹھی بقدر چار ماشہ۔ مگر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ انسان کے بدن اور گوشت کا جو طبعی مزاج ہے اس کی وجہ سے عام دھاتوں کا اس کے ساتھ لگانا یا جوڑنا اکثر و بیشتر مضر ثابت ہوتا ہے، جیسے کہ چاندی کی ناک لگنے کی جو مثالیں ہیں یہ بات نہیں ہوئی جیسا کہ صحابی رضی اللہ عنہ کے مذکورہ واقعہ میں ہوئی ہے۔

اسی لیے علماء نے اس کی اجازت دی ہے کہ سونے کی ناک لگوائی جا سکتی ہے۔ بعض طریق سونے کے تار سے دانتوں کو باندھا جا سکتا ہے۔ مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں ہے

وبه أباح العلماء الخيط الأنف ذهبا وكذا ربط الأسنان بالذهب. (ص ۴۴۸، ج ۴، الفصل الثاني باب الخاتم)

اور بحر العلوم اہل حضرت قدس سرہ نے فتاویٰ رضویہ میں فرمایا: اگر دو دانت کی جگہ چاندی کا دانت لگانا جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک سونے کے تار اور دانت بھی روا۔ في الدر المختار: لا يشد سنه بالذهب بل بفضة وجوزهما محمد اهـ. وفي رد المحتار عن التاتارخانية: جذع أنفه أو سقط سنه فعند الإمام يتخذ ذلك من الفضة فقط و عند محمد من الذهب أيضا اهـ ملخصا. (ص ۴۳، ج ۴، نصف اول)

اور فقیہ اعظم حضور صدر الشریعہ [illegible] ہوئے دانتوں کو سونے کے تار سے باندھوانا جائز ہے اور اگر کسی کی ناک کٹ گئی ہو تو سونے کی ناک ہو کر لگا سکتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں ضرورت کی وجہ سے سونے کو جائز کہا گیا۔ (ص ۹۳، حصہ ۱۶)

تبرز شامی وغیرہا [illegible] سونے کے استعمال کو جائز کہا ہے اور امام اعظم ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول شامی نے نقل کیا ہے جس میں دانت و ناک کے علاوہ کا بھی ذکر ہے۔ درالمختار اور فتاویٰ عالمگیری میں سونا و چاندی سے انگلی کے پوروں کو جوڑنے سے متعلق اجازت ہے۔ البتہ اس کی ممانعت ہے کہ پورا ہاتھ یا انگلی سونے کی ہو کر لگائی جائے۔

قطعت أنمله يجوز أن يتخذ لها من ذهب أو فضة بخلاف ما لو قطعت يداه أو اصبعه" (فتاوی عالمگیری، ص ۳۳۶، ج ۵، کتاب الکراهیة، باب العاشر في استعمال الذهب والفضة)

پیوندکاری اعضا کی تینوں صورتوں میں یہ صورت سب سے زیادہ بے ضرر ہے اور آج کے اس ترقیاتی دور نے اسی کو مزید وسعت دی ہے اور دیتا جا رہا ہے۔ بالخصوص پلاسٹک سرجری کی ترقیات نے اوج کمال حاصل کر لیا ہے حتی کہ قلب، قلب کے والو وغیرہ اور انسانی بدن کے تمام اعضا ہی بنائے جانے لگے ہیں۔ تیز سونے و چاندی کے استعمال کی جو اجازت دی گئی

ہے وہ ضرورت پر مبنی ہے جس کا کوئی مناسب بدل نہ ہونے کی وجہ سے ہے، جیسا کہ حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے بہار شریعت میں ذکر فرمایا ہے جو حوالہ گذر چکا۔

اس لیے موجودہ صورت حال میں پلاسٹک کے علاوہ دوسری اعضاؤں کے استعمال میں مثلاً ہاتھ وغیرہ کے فیکچر میں اسٹیل لوہے وغیرہ دیگر دھاتوں کے رڈ کا استعمال کرنا شرعاً درست ہوگا کیوں کہ یہاں حاجت وضرورت تحقق ہے۔ اور جس حد سے ضرورت پوری ہو جائے جواز وہیں تک محدود رہے گا۔ جیسا کہ بحر العلوم اہل حضرت قدس سرہ نے جلایہ کے حوالے سے استدلال کرتے ہوئے معمولی زینت لگانے سے متعلق سوال کے جواب میں یوں ارشاد فرمایا ہوا میں ہے:

الأصل فيه التحريم والإباحة للضرورة وقد انتفت بالفضة وهي الأولى فيبقى الذهب على التحريم والضرورة لم تندفع في الثاني لوجود حيث أمكن" (فتاوی رضویہ ص ۴۲، ج ۲۰، نصف آخر) و الله تعالی أعلم۔

دوسری صورت کا حکم یعنی حیوانی اعضا مصنوعی جسم میں لگانا، یہ بھی ضرورت کی بنا پر جائز ہوتا ہے۔ مگر اس حکم سے حرام جانوروں کے جس اعضا مثلاً سور کی ہڈی وغیرہ مستثنیٰ ہیں جس کا ذکر اکثر کتب فقہ میں صریح تنصیص کے ساتھ ملتا ہے۔ چناں چہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

قال محمد رحمه الله تعالى: ولا بأس بالتداوي بالعظم إذا كان عظم شاة أو بقرة أو بعير أو فرس أو غيره من الدواب إلا عظم الخنزير و الآدمي فإنه يكره التداوي بهما. (ص ۴۵۸، ج ۵، کتاب الکراهیة)

لیکن اس میں تفصیل یہ ہے کہ جانوروں کی ہڈی علاج کے طور پر اسی وقت استعمال کے قابل ہوگی جب کہ وہ جانور شرعی طریقہ پر ذبح کیا ہوا ہو یا وہ جانور کی ہڈی ہو جو اس کی رطوبت خشک ہو چکی ہو۔ چناں چہ فتاوی عالمگیری ہی میں اسی کے آگے ہے:

وما ذكر من الجواب يجوز على إطلاقه إذا كان الحيوان ذكيا فإن عظم ظاهر رطبا كان أو يابسا يجوز الانتفاع به جميع أنواع الانتفاعات رطبا كان أو يابسا فيجوز التداوي به على كل حال و أما إذا كان الحيوان ميتا [illegible] رطبا فلا. (ایضاً)

رد المحتار میں ہے: [illegible] ..... يأخذ من شاة ذكية يشد مكانها. (ص ۲۳۱، ج ۹)

بہار شریعت میں حضرت صدر الشریعہ تحریر فرماتے ہیں: جانوروں کی ہڈیاں دوا میں استعمال کی جا سکتی ہیں بشرطیکہ (جس کی ہڈیاں ہوں یا خشک ہوں کہ اس میں رطوبت باقی نہ ہو۔ (ص ۳۲۶، حصہ ۱۹)

لیکن حوائل بسیار کے بعد بھی کتب فقہ میں جانوروں کے مذکورہ اعضا کے علاوہ کسی دوسرے اعضا کے استعمال کا جواز نہیں ملا، مگر ان تصریحات سے جواز کا ہونا ظاہر ہے کیوں کہ ضرورت یہاں بھی تحقق ہے، خنزیر کے اعضا استعمال نہ کیے جائیں۔

البتہ جانوروں کے دوسرے اعضا کا بطور دوا استعمال کرنے کے لیے ان کا پاک ہونا ضروری ہے جس کی صورت

WWW.NAFSEISLAM.COM

اور پھر اگر کی گئی کہ وہ شرعی طریقہ پر ذبح کرنے کے بعد اس کے بدن سے اس عضو کو حاصل کیا جائے، اس لیے کہ اس کے بغیر وہ پاک نہ ہوگا، جیسا کہ حدیث پاک میں ہے: مايقطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة. حسنه الترمذي. (ترمذی، ابواب الصید)

اور در مختار میں ہے: المنفصل من الحي كميتة.

مذکورہ تجزیات کے تحت معلوم ہوا کہ عضو حیوانی اسی کے استعمال کیے جائیں جو ماکول اللحم ہوں، البتہ حالت اضطرار کی صورت میں ماکول اللحم کے اعضاء کے علاوہ حرام یا مردار جانوروں کے اعضاء کا استعمال جائز ہے، جس کے جزئیات بہت کثیر ہیں۔ چنانچہ الاشباہ والنظائر حاشیہ حموی میں ہے: للمضطر بحث عضو آكل الميتة وإن كان حراما. (ص ۱۷۱)

لہٰذا وہ حرام و ناپاک عضو انسان میں منتقل ہو جانے کے بعد جب اس کو حیات ملے گی تو وہ پاک طہارت کی طرف لوٹ جائے گی اور اس کی نجاست و حرمت زائل ہو جائے گی جیسا کہ شامی کے اس جزئیہ سے مفہوم ہوتا ہے: فإذا نجاسته لا تؤثر في حال الحياة. (رد المحتار ص ۲۰۶، ج ۱) والله تعالى أعلم.

تیسری صورت کا حکم: کسی ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا، اس کی دو صورتیں ہیں:

(۱) یہ ہے کہ کسی مسلمان انسان کا خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر، اس کے عضو کو جسم سے نکال کر دوسرے مریض انسان کے بے کار عضو کی جگہ لگا دیا جائے۔

(۲) یہ ہے کہ کسی اپنے ہی بدن کے گوشت یا رگ کو کاٹ کر زخمی یا کٹے ہوئے حصے کی جگہ لگا دیا جاتا ہے۔ ان دونوں صورتوں کے احکام جدا جدا ہیں۔

صورت اول کا حکم: اس صورت کے جائز ہونے پر درج ذیل اصولی پہلو نکلتے ہیں:

(۱) انسان کے اجزاء اعضاء کی پیوندکاری انسان کی تزئین و تکمیل ہے (۲) پیوندکاری انسان کی ایک ارسالی وضیاعت ہے (۳) لگایا ہوا عضو ناپاک و گندہ ہے (۴) پیوندکاری عدم ضرورت سے خارج ہے اور علاج و معالجہ ایک امر مستحب ہے (۵) اکثر کی تشخیص و تجویز، شہادت و قائل بحث نہیں (۶) اعضاء و اجزائے انسانی کی خرید و فروخت (۷) اعضاء و اجزائے انسانی کا ہبہ (۸) اعضاء و اجزائے انسان کی انسانی جسم میں منتقلی کی صورت میں [illegible]

[۹] قرآن کریم [illegible] وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا. (سورۃ الاسراء ۱۷، الآیۃ ۷۰)

احادیث کی روشنی میں ثمار دلائل کا ذکر ملتا ہے: كسر عظم الميت ككسر عظم الحي.

دوسری حدیث میں ہے: كسر عظم الميت ككسره حيا في الإثم. (ابن ماجہ)

تیسری حدیث میں ہے: أذى المؤمن في مماته كأذاه في حياته. (مصنف ابن شیبہ، الجنائز ص ۳۶۷، ج ۳)

چوتھی حدیث میں ہے: لعن الله الواصلة والمستوصلة.

ذکر کردہ آیت شریفہ سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو مکرم و محترم بنایا ہے۔ اس لیے پیوندکاری کے لیے اس کے اعضاء کا استعمال انسانی کرامت و حرمت کے خلاف ہے اور اس کی توہین و تذلیل ہے۔ لہٰذا انسانی اعضاء و اجزاء کا استعمال

کسی طرح درست و جائز نہیں کیوں کہ اسی آیت کریمہ کے تحت فقہی قاعدہ ہے الانتفاع بجزء الآدمی حرام۔

اور درمختار میں ہے ولم یبح الارضاع بعد موتہ لانہ جزء آدمی والانتفاع بہ بغیر ضرورۃ حرام علی الصحیح۔

اور ہدایہ میں ہے۔ والانتفاع بالجزء حرام۔ (ص ۲۸۹، ج ۲)

تفصیلات بالا کا حاصل یہ ہوا کہ شریعت طاہرہ نے جن مواقع کا استثنا فرمایا ہے ان کے علاوہ کسی موقع پر اور کسی صورت میں بھی انسان کے کسی جزء یا عضو کو استعمال کرنا اور اس سے نفع اٹھانا (خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ) انسان کے اس اکرام کے سراسر خلاف ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے اس کو نوازا ہے۔ اور یہ بات پیش کرنے کی اہم اور بنیادی دلیل ہے جیسا کہ شرح الکبیر میں ہے والآدمی محترم حیا وبعد موتہ علی ما کان علیہ [illegible] فلکذا لا یجوز الانتفاع بشیء من الآدمی الحی [illegible] لا یجوز الانتفاع بعظم المیتۃ (ص ۶۰، ج ۱)

[۲]

انسان کے زندہ یا مردہ جسم میں کسی قسم کا تصرف اور قطع و برید کرنا اس کی بے حرمتی ہے اور اس کو ایسے ہی تکلیف و ایذا دینا ہے جیسے کسی زندہ شخص کو جیسا کہ صراحۃً حدیث پاک گزری۔ "کسر عظم المیت ککسرہ حیا" میں زندہ اور مردہ دونوں کی ہڈیوں کو توڑنا یکساں قرار دیا گیا ہے۔ اسی لیے احادیث میں قبور مسلمین پر بیٹھنے اور تکلیف دینے سے ممانعت فرمائی گئی ہے۔ نیز ان پر چلنے کی۔ بلکہ جوتے پہن کر قبروں کے درمیان چلنے پھرنے کی بھی ممانعت ملتی ہے۔ اس کا اصل باعث مردہ کی ایذا رسانی ہے۔

ساتھ ہی انسانی جسم کے بعض اجزاء میں اور بعض کو ذات کے لیے کسی قسم کے تصرف کی اجازت نہیں ہوتی اور تمام اجزاء ہمارے پاس امانت ہیں جن کے متعلق ہم سے اللہ تعالیٰ نے [illegible] ہم کو دنیا کی زندگی گزارنے اور دنیاوی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے دیا ہے۔ اسی لیے اس نے ہم کو ان کی حفاظت پر مامور اور ذمہ دار بنایا ہے۔ کھانے اور پینے کے ذریعہ بھی اور دوا و معالجہ کے ذریعہ بھی۔ اسی وجہ سے حدیث پاک میں سخت ممانعت آئی ہے کہ آدمی از خود جان دے دینے کی کوئی صو[illegible] ہاتھ پاؤں کاٹ کر یا کسی عضو کو ضائع کر کے [illegible] کتاب القضا میں (ص ۶۶۹) میں [illegible] کو حرام لکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حالت اضطرار میں بھی اس کی ممانعت ہے کہ کوئی انسان کسی دوسرے انسان کو اپنے بدن کے کسی حصے کے کھانے کی اجازت دے یا خود کھالے۔ عالمگیری اور شامی میں ہے: ولو قال لہ آخر اقطع یدی وکلہا لا یحل لأن لحم الإنسان لا یباح فی الاضطرار لکرامتہ۔ (ص ۱۳۶، ج ۵ / ص ۲۱۵، ج ۶، کتاب الحظر والاباحۃ)

[۳]

اس سلسلے میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ وہ اعضا جن میں خون ہو جدا کرنے پر ناپاک ہو جاتے ہیں اور جن میں خون نہ ہو تو وہ پاک رہتے ہیں، چنانچہ شامی میں ہے علیہ قال: ما ابین من الحی ای کان جزء طبہ دم کالید والاذن

WWW.NAFSEISLAM.COM

والانف و نحوها فهو نجس بالاجماع والا كالشعر والظفر فطاهر عندنا. (ص ۲۰۷، ج ۱، فصل مطلب في التداوي بالمحرم)

یعنی یہاں دو صورتیں ہیں: (۱) انسان کے خونی اعضا (۲) انسان کے غیر خونی اعضا

اول کا استعمال نجاست کی بنیاد پر جائز نہیں، جیسا کہ شامی کے حوالے سے گزر چکا۔ ہمارے فقہا تو ہر جاندار کو مرنے پر ناپاک مانتے ہیں، البتہ ایسے اعضا کا استثنا کرتے ہیں جن میں زندگی نہ پائی جاتی ہو، مثلاً بال، ہڈی وغیرہ۔

اسی لیے پہلے گزرا ہے کہ اگر علاج کے لیے کسی جانور کی ہڈی استعمال کی جائے تو اس کو پاک ہونا چاہیے، اس طریقہ پر کہ اگر مردار کی ہڈی ہو تو خشک ہو چکی ہو اور اگر [illegible]

لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ کوئی زندہ جانور کے حکم سے جو اعضا کاٹے جائیں یا کاٹ لیے جائیں تو وہ ناپاک و نجس قرار پائے گا، اس لیے کہ ایک حدیث میں صراحتاً ذکر ہے: ما يقطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة. (مشکاۃ، ص ۳۵۹، کتاب الصید)

اور شامی میں ہے: المنفصل من الحي كميتته

دوم غیر خونی اعضا کا استعمال بھی جائز نہیں، اس لیے کہ غیر خونی انسانی اعضا کے استعمال کا عدم جواز بعض علما کے نزدیک اس وجہ سے ہے کہ یہ ناپاک ہے، مگر ظاہر یہ ہے کہ عدم جواز کرامت کی بنیاد پر ہے۔ چنانچہ ہندیہ میں ہے:

الانتفاع بأجزاء الآدمي لم يجز. قيل للنجاسة. وقيل: لكرامته. هو الصحيح. كذا في جواهر الأخلاطي. (ص ۳۵۴، ج ۵)

اسی وجہ سے بعض جزئیات میں یہ بھی ہے کہ رات آ گئی جائے تو اپنے دانت آدمی استعمال نہیں کر سکتا، امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے بھی ایسا ہی نقل کیا گیا ہے۔ (شامی، ص ۳۰۰، ج ۵)

نیز فقیہ اعظم صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: کیچوں کے ساتھ آدمی کا دانت بھی بکل میں پس گیا، اس آٹے کو نہ خود کھا سکتا ہے، نہ جانوروں کو کھلا سکتا ہے۔ (بہار شریعت، ص ۳۱، حصہ ۱۶)

اور درمختار میں ہے: [illegible] حتی لو طحن عظمه في دقيق لم يؤكل في الأصح. (در مختار، ص ۲۰۰، ج ۶، باب [illegible])

[۴]

چوتھی دلیل یہ ہے کہ اعضائے انسانی کی پیوندکاری ان حدود کے تحت داخل نہیں ہوتی جن کی وجہ سے علاج و معالجہ کے طور پر بھی کسی حرام چیزوں کے استعمال کی اجازت دی جاتی ہے۔ انسانی خون کے استعمال کے علاوہ کسی عضو انسانی کی پیوندکاری میں "اسباب ستہ" میں سے کوئی بھی صورت کسی طرح عرفاً یا شرعاً متحقق نہیں ہوتی۔

بلکہ اس بیماری کے دفع کے لیے علاج کرنا زیادہ سے زیادہ مباح یا مستحب امر ہے، واجب نہیں، جیسا کہ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ فرماتے ہیں: "علاج کرنا کسی کا بھی کرانا واجب نہیں۔"

نیز حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فتاوی امجدیہ میں فرماتے ہیں امام نووی علیہ الرحمہ "لکل داء دواء" والی حدیث کے تحت ارشاد فرماتے ہیں "ان فی ھذا الحدیث اشارۃ الی استحباب التداوی وھو مذھب اصحابنا و جمھور السلف و علامۃ الخلف. (مسلم ص ۲۲۵، ج ۲) لہذا ایک مستحب فعل کے لیے کسی حرام و ناجائز چیز کے استعمال کی شرعاً اجازت نہ ہوگی۔ (ص ۹۳، ج ۳)

اس لیے انسانی اعضاء و اجزاء کا استعمال کرنا بطور علاج و دوا کسی طرح جائز و مباح نہیں ہو سکتا، بلکہ کتب فقہ میں ان کے استعمال کی حرمت صریح طور پر مذکور ہے۔ جیسا کہ فقیہ اعظم صدر الشریعہ علیہ الرحمہ بہار شریعت میں فرماتے ہیں:

"انسان کے کسی جز کو دوا کے طور پر استعمال کرنا حرام ہے"۔ (ص ۱۲۶، حصہ ۱۶)

اور اعضاء انسانی کا اجزاء بھی ہے۔ انسانی اعضاء کا استعمال [illegible] زیست دواؤں میں ضرور ضرور ہے حدیث میں ہے لاصبر ولا اصبر ر حدیث ہے کہ انسان کے ان اعضاء (گردہ، دل، پھیپھڑا، آنکھ، لبلبہ) کے آپریشن وغیرہ کی صورت میں ڈاکٹر بہت سی رکاوٹیں کھڑی کرتے ہیں، ہونے والی صحت یابی کی توقع بھی بہت کم، بلکہ بسا اوقات یہ پیوندکاری سابق امراض یا اضافی امراض کی ہلاکت کا باعث بن جاتی ہے۔

[۵]

پانچویں صورت یہ کہ ڈاکٹر اعضاء انسانی وغیرہ کے استعمال کو محض اپنی ایک تجویز جو صحت زندگی کے لیے ہے، رکھتے ہیں جس میں پورے طور پر ظن غالب بھی یقین و شہادت کی منزل نہیں پائی جاتی۔ لہذا ڈاکٹر کی تشخیص و تجویز کوئی قابل حجت و واجب العمل تجویز نہیں ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ فقیہ اعظم حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ و الرضوان فتاوی امجدیہ میں تحریر فرماتے ہیں:

انہ علیہ الصلاۃ والسلام [illegible] لان المرجع فیہ الاطباء قولھم لیس بحجۃ حتی لو نص الطبیب الحاذق المسلم ان ھذا الدواء یحل کالمیتۃ والخمر عند الضرورۃ و تعامہ فی النھر. (ص ۱۹۴، ج ۱)

خلاصہ یہ کہ ڈاکٹر کی [illegible] ہے [illegible] انسان کے اعضاء و اجزاء کا استعمال کرنے کا حکم ہے تو [illegible] اعظم الحاج حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کی سرداری ارشاد فرماتے ہیں

"ڈاکٹر کی تجویز ظن و تخمین ہے یہ شہادت نہیں اس کی بنیاد پر کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے"۔ (فتاوی رضویہ ص ۳۰۳، ج ۷)

البتہ علم طب و ڈاکٹری علوم قواعد کے رو سے محض ایک اصول ظنی ہیں جو یقین کی منزل میں نہیں۔ جیسا کہ فقیہ اعظم حضرت صدر الشریعہ فرماتے ہیں: قد علمت ان قول الاطباء لایحصل بہ العلم والظاھر ان التجربۃ یحصل بھا غلبۃ الظن دون الیقین. (فتاوی امجدیہ ص ۹۴، ج ۱)

لہذا محض اصول ظنی کے اعتبار سے انسان کے اعضاء و اجزاء کا استعمال بطور دوا و حصول صحت قطعاً کسی طرح جائز نہیں۔

[۶]

انسانی اعضاء اجزا کی خرید و فروخت میں تین صورتیں نکلتی ہیں: (۱) خون کی خرید و فروخت (۲) دودھ کی خرید و فروخت (۳) اعضاے انسانی کی خرید و فروخت ۔۔۔۔۔ نیز اعضاء اجزاے انسانی کی بیع و شرا کے ناجائز ہونے کی بھی مجموعی طور پر تین علتیں نکلتی ہیں: (۱) تکریم کی وجہ سے، جیسا کہ گزر چکا (۲) بدن سے الگ ہونے والے اعضاء اجزاے انسانی کے نجس و ناپاک ہونے کی وجہ سے اور یہ بیع کے باب میں عدم جواز کی علتوں میں سے ہے جو ایک اہم اور اصولی علت ہے (۳) حرمت انتفاع بھی ایک علت ہے۔

اجزاء و اعضاے انسانی کی تیسری صورت خون اور دودھ کے علاوہ دیگر اعضا کے خرید و فروخت کی ہے۔

فقہ کی تمام کتابوں میں کسی بھی انسانی عضو کی بیع کے جائز ہونے کی کوئی صورت نظر نہیں آتی، اگرچہ وہ اعضا یا اجزا پاک ہی کیوں نہ ہوں۔ فتح القدیر میں ہے:

(لا یجوز بیع شعر الانسان لما) روی شعر الآدمی والانتفاع بہ لأن الآدمی مکرم مطلقا فلا یجوز أن یکون شيء من أجزائہ مبتذلا۔ (ج ۶ ص ۹۳، کتاب البیوع)

لہٰذا باب بیع کے رکن میں یہ ضروری ہے کہ بیع کا کوئی رکن منقود نہ ہو اور یہاں انسان کی مردہ بھی ہے اور بھی زندہ، مگر زندہ کے اعضا نکالنے کے بعد نجس ہو جاتے ہیں اور وہ مال متقوم نہیں ہوتے۔ لہٰذا بیع کے قابل ہرگز نہیں۔ جیسا کہ فقیہ اعظم حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

"جس صورت میں بیع کا کوئی رکن منقود ہو یا وہ چیز بیع کے قابل ہی نہ ہو وہ بیع باطل ہے۔ جیسے مجنون یا غیر عاقل بچے نے جواب قبول کیا کہ ان کا قول شرعاً معتبر نہیں۔ دوسری مثال یہ ہے کہ مبیع مردار یا خون یا شراب ہو"۔ (بہار شریعت ص ۸۰، حصہ ۱۱)

وما یا غیر ہے جس سے نفع حاصل کرنا جائز نہیں، وھو بجمیع أجزائہ مکرم ممنوع عن الابتذال بالبیع۔ (ص ۹۵)

پس اگر کسی انسان کے اعضا کی بیع کی کوئی صورت ہو تو وہ بھی ناجائز ہوگی۔

[۷]

کسی بھی جز یا عضو کو ہبہ کرنے کے لیے لازم ہے کہ وہ عضو یا جز انسان کی اپنی ملکیت میں ہو۔ جو ہبہ کی شرطوں میں سے اہم اور بنیادی شرط ہے اور یہاں انسانی اجزاء و اعضاء تو ہیں ہی نہیں، یہ اصول فتح القدیر میں ہے:

لذا قولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا یحوز [illegible] لا [illegible] لحکم الہبۃ وھو الملک إذ الحوز لیست علۃ للحکم بالاتفاق۔ (ص ۲۸۱، ج ۷، کتاب الہبۃ)

اس لیے اگر کوئی شخص خون یا جسم کا کوئی عضو کسی کو ہبہ کرے تو جائز نہیں جیسا کہ اس کی تائید شارح بخاری حضرت علامہ مفتی شریف الحق صاحب قبلہ امجدی کے اس فتوے سے ہوتی ہے:

"اپنا خون یا اپنی آنکھ کسی دوسرے کو دینا جائز نہیں" (ریجسٹر نمبر ۱ (الف) ص ۹۴)

[۸]

چند روز زندگی کی خاطر دوسروں کی جان بچانے کے لیے اپنے کسی عضو کو دینا اور اپنے آپ کو موت و ہلاکت کے منہ میں ڈالنا یہ کہاں کی دانشمندی ہے، بلکہ یہ سراسر حکم خداوندی کے خلاف ہے: ولا تلقوا بایدیکم الی التہلکۃ

اور ایسی اضطراری حالت میں جب کہ انسانی گوشت کا استعمال حرام و ممنوع ہے تو انسانی عضو کیوں نہ حرام و ناجائز ہوں گے۔ اور ایسے اعضا کے لگانے میں شرعاً کئی خرابیاں درپیش ہوتی ہیں جو گذر چکیں۔

ساتھ ہی یورپ کے اکثر ممالک نے انسانی ہڈی وغیرہ کے کاروبار کو مذہب و اخلاق کے خلاف قرار دے کر ممنوع کر دیا ہے۔

ہم تو اسلامی نظریات و افکار اور شارع اسلام کے پابند ہیں اور ہر حال میں مغربی ممالک کے بہ نسبت ہم کو ان کے عدم جواز پر پابندی کرنے کے ساتھ ساتھ گورنمنٹی سطح پر انسانی احترام و اکرام کا لحاظ ہم سب پر انسانی ہمدردی کا تقاضا اور فریضہ ہے۔

موصی صورت کا حکم رہا یہ کہ اپنے جسم کا لگایا ہوا وہ حصہ اپنے جسم کے حق میں بالکی کلام کے جائز ہونا چاہیے۔ جیسا کہ در مختار میں ہے [illegible] بن الحي كيده إلا في حق صاحبه. (ص ۲۰۷، ج ۱)

"إلا في حق صاحبه" سے روز روشن کی طرح ظاہر ہو گیا کہ انسان اپنے جسم کے کسی حصے سے بھی اگر انتفاع حاصل کرے تو جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مقالہ ۔۔۔ ۱۷

از: مولانا ابوالحسن مصباحی، ماہنامہ جام نور، مئو ناتھ بھنجن، یوپی

مسلا و حامضا ومصلیا

کسی انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا کسی بھی حال میں جائز نہیں۔ **اولاً** اس لیے کہ انسان اپنے بھیج اجزاء و اعضا کے ساتھ معزز ہے [illegible]

الجامع الصغیر کتاب البیوع میں ہے لا يجوز بيع شعر الإنسان و الانتفاع به. (ص ۲۷۰)

اسی کی شرح الدقائق میں انسان کے بال کے غیر قابل انتفاع ہونے کی علت بیان کی ہے: لأن الإنسان مكرم فلا يجوز أن يكون [illegible]

حواشی الطحطاوی [illegible] لأن حكم بطهارته لا يجوز استعماله كسائر أجزاء الآدمي. (ص ۴۰)

ہدایہ میں ہے: حرمة الانتفاع بأجزاء الآدمي لكرامته. (ص ۴۱، ج ۱)

ثانیاً زندہ انسان کے بدن سے جو عضو کاٹا جائے گا وہ مردار ہوگا۔ متعدد جزئیات اس پر شاہد ہیں ان کے جسم سے جو حصہ یا عضو الگ کر لیا جائے وہ مردہ ہے۔ بہار شریعت میں ہے "زندہ جانور سے اگر کوئی عضو کاٹ کر جدا کر لیا گیا وہ مثلاً دنبہ کی چکتی کاٹ لی، اونٹ کا کوہان کاٹ لیا یا کسی جانور کا پیٹ پھاڑ کر اس کی بچی نکال لی یہ سب حرام ہے۔ جدا کرنے کا یہ مطلب ہے کہ وہ گوشت سے جدا ہو گیا اگرچہ ابھی لٹکا ہوا ہے"۔ (ص ۱۲۷، حصہ ۱۵)

فتاویٰ رضویہ میں ہے: جو عضو مچھلی اور ٹڈی کے سوا کسی زندہ جانور سے جدا کر لیا جائے مردہ ہے اور کھانا اس کا حرام۔

روي الحافظ أبو عيسى محمد الترمذي عن أبي واقد الليثي رضي الله تعالى عنه قال: قدم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم المدينة وهم يجبون أسنمة الإبل و يقطعون أليات الغنم، فقال صلى الله تعالى عليه و سلم: ماقطع من البهيمة و هي حية فهو ميتة. (ص ۳۲۷، ج ۸)

تنویر الابصار مع درمختار میں ہے: ذبح لقدوم الأمير يحرم ولو ذكر اسم الله تعالى، ولو للضيف لا العضو أي الحر، المنفصل من الحي حقيقة و حكما لأنه مطلق كميتة كالأذن المقطوعة والسن الساقطة إلا من مشروح قبل موته ملخصا. (ص ۲۱۷، ۲۱۸، ج ۹)

الطحطاوی علی الدر علی ہامش ردالمحتار میں ہے: قال في شرح الوهبانية للشرنبلالي: قطع الذنب من آلية الشاة قطعة لابأكل اللسان والمرق طيبة كانوا يأكلونه فقال صلى الله عليه وسلم: ما أبين من الحي فهو ميتة. (ص ۱۵۹، ج ۱)

تاتارخانیہ میں ہے: إذا قطع من صيد قطع عضو منه أكل الصيد ولا يؤكل العضو، لقوله عليه السلام: ما أبين من الحي فهو ميتة. (ص ۲۱۱، ج ۲)

لہٰذا انسان کے بدن سے الگ کردہ اعضا آنکھ، دل، جگر، پھیپھڑا بھی مردہ ہوں گے اور موت کے طاری ہونے کے سبب نجس و ناپاک ہوں گے۔ حاشیہ قلیوبی وعمیرہ میں ہے:

"موت سے بدن میں نجاست حقیقی پیدا ہوتی ہے اور بعض کے نزدیک حکمی، زیادہ قرین قیاس وہ ہے اور زیادہ مناسب یہ ہے۔ لہٰذا انسان کے جسم سے آنکھ، کان، جگر وغیرہ جب نکالے جائیں گے تو وہ مردار اور نجس ہوں گے اور مردار نجس سے انتفاع جائز نہیں۔ تفسیر روح البیان میں إنما حرم عليكم الميتة کے ذیل میں ہے: المراد بتحريم الميتة تحريم أكلها و شرب لبنها و الانتفاع بها بالأعمال دون الأعيان. (ص ۲۷۷، ج ۲)

تفسیر بیضاوی کامل میں آیت بالا کے تحت ہے: أكلها و الانتفاع بها. (ص ۹۰)

تو جب مطلقاً مردار سے انتفاع جائز نہیں تو مردہ انسان کے کسی عضو کو زندہ انسان میں لگانا اور اس سے انتفاع کرنا بھی ناجائز ہے۔ نجس چیز سے علاج بھی جب کہ نجس کا پاک ہونا ممکن نہ ہو حرام ہے۔

ردالمحتار میں ہے: ولا يخفى أن التداوي بالمحرم لا يجوز في ظاهر المذهب. (ص ۴۳۸، ج ۶)

درمختار میں بزاز کے حوالے سے ہے: لايجوز التداوي بالمحرم في ظاهر المذهب. (ص ۴۳۸، ج ۹)

ہدایہ میں ہے: إلا أنه لاينبغي أن يستعمل المحرم كالخمر لأن الاستشفاء بالمحرم حرام. (ص ۴۷۶، ج ۴)

بہار شریعت میں ہے: "حرام چیزوں کو دوا کے طور پر بھی استعمال کرنا ناجائز ہے"۔ (ص ۱۲۶، حصہ ۱۶)

علاج فرض واجب نہیں بلکہ علاج محض مستحب ہے۔ لہٰذا اگر مریض نے علاج نہ کیا اور مر گیا تو گنہگار نہ ہوگا۔ چنانچہ بہار شریعت میں ہے

"بیماری کے متعلق طبیب نے یہ کہا کہ خون کا غلبہ ہے۔ فصد وغیرہ کے ذریعے خون نکالا جائے مریض نے ایسا نہ کیا اور مر گیا، اس علاج کے نہ کرنے سے گنہگار نہیں ہوا"۔ (ص ۱۲۷، حصہ ۱۹)

تفسیر روح البیان میں ہے: من امتنع من التداوي حتى مات فانه لا يأثم. (ص ۲۷۸، ج ۱)

فتاوی بزازیہ علی ہامش فتاوی ہندیہ میں ہے

امتنع عن الاكل حتى مات جوعا اثم وان امتنع عن التداوي حتى تلف مرضا لا. (ص ۳۶۷، ج ۶)

اور جب علاج فرض واجب نہیں بلکہ محض مستحب ہے۔ تو امر مستحب کی تحصیل کے لیے حرام کا ارتکاب جائز نہیں۔

مگر دل بہلانے کے لیے بھنورا وغیرہ کے آپریشن میں شدید تکلیف مظنون، جیسا کہ سوال نامے میں ذکر ہے اور مرنے والوں کے فیصد کی تفصیل سے خود واضح ہے کہ محض ظنون کے لیے ارتکاب حرام ہے۔ غرض علاج کسی صحت مند انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا اور اس کے اس عضو کو ہلاک کر دینا جائز نہیں

(۱) شرعی نقطۂ نظر سے کسی انسان کے عضو کو ضرر کو لانا حرام ہونے کے دلائل پر تفصیلی دلائل ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ۔

اسی کے تحت تفسیر قرطبی اور احکام القرآن میں ہے: یعنی مراعات و مساوات کی رعایت ضروری ہے۔

(۲) اس میں تعذیب انسان ہے اور تعذیب حرام و شدید حرام ہے۔

(۳) آدمی کے اعضا کاٹنا، پھاڑنا یا آنکھیں نکالنا مثلہ ہے اور مثلہ کسی بھی حال میں جائز نہیں، یوں ہی مسلم تو مسلم کفار کا بھی مثلہ درست نہیں ہے۔ حربی کافروں کو بھی مثلہ کرنا سخت حدیثوں میں منع فرمایا جن کے قتل کا حکم فرمایا ان کے بھی مثلہ کی اجازت نہیں دی۔

اسی کے حاشیہ میں ہے: جہاد میں حربی کافروں کے ساتھ بھی مثلہ کرنا یعنی قتل کے بعد ناک کان کاٹنا حرام ہے۔

(۴) اعضا کو بیچنا، خرید و فروخت کرنے کا شرعی حکم۔ اعضا کو کسی عضو مذبوح آپریشن کرا کر دوسرے کو بیچ کرنا اور یوں ہی دوسرے کا اسے [illegible]

اس لیے کہ بیع کے وجود و صحت کے لیے لازم ہے کہ مبیع موجب مال ہو، نیز متقوم و مملوک ثابت ہو اور بذریعہ آپریشن جو عضو کٹوا کر الگ کر دیا گیا وہ مردار ہے۔ جیسا کہ اس کے نجاست غلیظہ اور مردار مال ہے نہ متقوم و مملوک۔

حاشیہ طحطاوی علی الدر میں ہے: منها من شرائطها أن يكون مالا متقوما فلا تجوز هذا ما ليس بمال كالحر والميتة ومنها أن يكون مملوكا. (ص ۳۹۳، ج ۳)

قرۃ عیون الاخیار میں ہے: منها (من شرائطها) أن يكون مالا متقوما فلا تجوز هذا ما ليس بمال كالحر والميتة. (ص ۳۲۸، ج ۲)

اور صدقہ و خیرات کرنا بھی ناجائز کہ صدقہ احکام و شرائط میں بیع ہی کی طرح ہے، لہٰذا جب بیع ناجائز تو صدقہ و خیرات بھی ناجائز، منگنی الاکثر و مجمع الانہر میں ہے: الصدقة كالهبة لأنها نوع منها. (ص ۵۳۰، ج ۲)

اور اس کی بیع باطل، اس لیے کہ وہ کسی بھی مذہب و ملت اور قوم کے نزدیک مال نہیں اور غیر مال کی بیع باطل۔

بدائع الصنائع میں ہے: ولا ينعقد بيع الميتة والدم لأنه ليس بمال. (ص ۱۴۲، ج ۵)

جامع الرموز والہندیہ میں ہے: بطل بيع ما ليس بمال كالدم و بيع الميتة والحر. (ص ۱۸، ج ۲)

المبسوط والبحر الرائق میں ہے: بخلاف البيع بالميتة والدم فذلك ليس بمال في حق أحد، فلا تعدام ركن العقد في محله لا ينعقد العقد. (ص ۲۵، ج ۱۳)

کنز الدقائق اور کنز الرائق میں ہے: لم يجز بيع الميتة والدم لانعدام المالية التي هي ركن البيع فإنهما لا يعدان مالا عند أحد وهو من قسم الباطل. (ص ۱۷، ج ۶)

ملتقی الابحر اور مجمع الانہر میں ہے: بطل بيع الحر والميتة والدم والخمر الفاسد وهو أحد العوضين إذا لم يكن مالا في عين معاوضة فيبطل سواء كان مبيعا أو ثمنا فبيع الميتة والدم والحر باطل. (ص ۶۳، ج ۳)

ملتقی الابحر میں ہے: بيع ما ليس بمال باطل كالدم المسفوح والميتة أو الحر. (ج ۲)

مجمع الانہر میں ہے: البيع بالميتة والدم باطل و كذا بالحر لانعدام ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال فإن هذه الأشياء لا تعد مالا عند أحد. (ص ۲۰۳، ج ۱)

ہدایہ میں ہے: وكذا بيع الميتة والدم والحر باطل لأنها ليست أموالا فلا تكون محلا للبيع. (ص ۱۹، ج ۳)

معلوم ہوا کہ اپنا عضو دوسرے کو ہبہ کرنا، خیرات کرنا اور فروخت کرنا جائز نہیں اور جب اپنا عضو ہبہ، صدقہ اور فروخت کرنا جائز نہیں تو کسی مرض کا علاج عضو کی اجازت یا بلا اجازت ہبہ، خیرہ کرنا بدرجہ اولی جائز نہیں کہ بیع وصدقہ وہبہ کے لیے محل وموہوب کا مال متقوم ہونا شرط ہے، یہاں مال متقوم نہیں ہے۔ یہاں اگر ہبہ وصدقہ کے طور پر قبول کرتا یا خریدنا بھی جائز نہیں اس لیے کہ ہبہ وصدقہ کی صحت نہیں پائی جائے گی اور بیع باطل ہو سکے گا۔ تو قبول کرنے اور خریدنے سے ملک کا فائدہ نہ ہوگا۔

(۵) کسی [illegible] نے کاٹنے کی اجازت [illegible] عن وحشي الكفري: قطع الذنب من ألية الشاة فطبخها لا يؤكل المسلمان، وأهل الجاهلية كانوا يأكلونه، فقال صلى الله تعالى عليه وسلم: ما أبين من الحي فهو ميتة. (الطحطاوي على الدر ص ۱۵۹، ج ۴)

جواہر وغیرہ میں ہے: إذا رمى صيدا فقطع عضوا منه أكل الصيد ولا يؤكل العضو لقوله عليه السلام: ما أبين من الحي فهو ميتة. (ص ۲۲۴، ج ۲)

اور مردار سے انتفاع حرام۔ تحبیر روح البیان إنما حرم عليكم الميتة کے ذیل میں ہے: المراد بتحريم الميتة تحريم أكلها و شرب لبنها أو الانتفاع بها لأن الأحكام الشرعية إنما تتعلق بالأفعال دون الأعيان. (ص ۲۲۷، ج ۲)

اپنے بدن سے جدا کیا ہوا کوئی حصہ اسی جگہ جوڑنا بھی حکم سابق رکھتا ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁

مقالہ ۱۸ از: مولانا محمد صبیح اللہ فیضی، استاذ مدرسہ عربیہ فیض العلوم محمد آباد گوہنہ، مئو

نحمدہ ونصلي على رسوله الكريم

اعضا کی پیوندکاری جدید سائنسی ایجادات کے ذریعہ علاج کی ایک اہم کڑی ہے جس کے ذریعہ انسان کے بے کار شدہ عضو کو کاٹ کر اس کے مقام پر کسی صحیح وسالم انسان کے عضو کو جوڑا جاتا ہے۔ لیکن سوال نامہ کی تفصیلات سے یہ معلوم ہوا کہ اس ترقی یافتہ علاج کی شرح کامیابی بہت کم ہے۔ بہر حال اس علاج کی شرح کامیابی کم ہو یا زیادہ، اس وقت مقصد شرعی نقطۂ نظر کو واضح کرنا ہے۔

الجواب ۱: ایک انسان کا عضو کسی دوسرے انسان کے بدن میں لگانا حرام ہے اگرچہ صحیح وسالم انسان اپنے کسی عضو بدن کو کسی مریض کے بدن میں لگانے کی اجازت ہی کیوں نہ دے دے، کیوں کہ اجازت شئ مملوک میں متصور ہوتی ہے اور انسان اپنے اعضائے بدن میں سے کسی عضو کا قطعاً مالک نہیں ہے۔ تو پھر اس کی اجازت کیوں کر کارگر ثابت ہوگی؟ فرمان الٰہی ہے: إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا. (سورۃ الإسراء-۱۷، الآیۃ-۳۶)

آزاد انسان کی ذات یا اس کا جز کسی کا مملوک نہیں ہے حتی کہ خود اس کا بھی نہیں، اس صورت میں نہ اسے ہبہ کیا جا سکتا ہے نہ خیرات کیا جا سکتا ہے نہ بیچا جا سکتا ہے۔ پھر کسی کا عطیہ یا بیع کیسے درست ہو سکتی ہے۔ (خطبہ صدارت بموقع چھٹا فقہی سیمینار از شارح بخاری)

الانتفاع بجزء الآدمي حرام، درمختار میں ہے: والآدمي مكرم شرعا وإن كافرا. (ص ۱۰۵، ج ٤)

فتاوی ہندیہ میں ہے: إذا كان بإنسان حراحة يكره المعالجة بعظم الخنزير و الإنسان لأنه يحرم الانتفاع به كذا في الكبرى. (ص ۳۵٤، ج ٥)

بہار شریعت میں ہے: جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا، ذبح شرعی سے ان کا گوشت اور چربی اور چمڑا پاک ہو جاتا ہے مگر خنزیر کہ اس کا ہر جز نجس ہے۔ اور انسان اگرچہ طاہر ہے، اس کا استعمال ناجائز ہے۔ (ص ۱۲۸، حصہ ۱۵)

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انسان طاہر ہے لیکن اس کا استعمال ناجائز ہے، تو اب اس کے کسی بھی جز سے علاج قطعاً درست ہوگا۔ ہدایہ میں ہے: الاستمتاع بالجزء حرام.

درمختار میں ہے: (لم يبح الإرضاع بعد مدته) لأنه جزء آدمي والانتفاع به بغير ضرورة حرام على الصحيح.

الجواب ۲: اس غرض کے لیے کسی صحت مند انسان کے بدن میں چیر پھاڑ کرنا ناجائز ہے۔ درمختار میں ہے: المنفصل من الحي كميتة. (ص ۱۳۸، ج ٥)

ردالمحتار میں ہے: فإنه قال: ما أبين من الحي إن كان جزءا فيه دم كاليد والأذن والأنف و نحوها فهو نجس بالإجماع، وإلا كالشعر والظفر فطاهر عندنا. (ص ۲۰۷، ج ۱)

فتاوی عالمگیری میں ہے: قال محمد رحمه الله تعالى: ولا بأس بالتداوي بالعظم إذا كان عظم شاة أو بقرة أو بعير أو فرس أو غيره من الدواب إلا عظم الخنزير و الآدمي فإنه يكره التداوي بهما. (ص ۳۵۸، ج ۵، كتاب الكراهية)

الجواب [۳] اسی طرح تیسری صورت بھی ناجائز ہے۔ بدائع الصنائع میں ہے: إن استعمال أجزاء منفصل عن غيره من بني آدم إهانة بذلك الغير والآدمي بجميع أجزائه مكرم. (ص ۱۳۳، ج ۵)

شرح السیر الکبیر میں ہے: والآدمي محترم بعد موته على ما كان عليه في حياته فكما لا يجوز التداوي بشيء من الآدمي الحي إكراما له فكذلك لا يجوز التداوي بعظم الميتة. (ص ۹۰، ج ۱)

پھر یہ کہ دوسرے کی چند روزہ زندگی کی خاطر اپنے صحیح و سالم جسم میں سے کچھ حصہ کاٹ کر دوسرے کو ہلاکت و تباہی کے دہانے پر ڈالنا ہے۔ فرمان الٰہی ہے: وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (سورۃ البقرۃ ۲، آیۃ ۱۹۵)

نیز انسان کا اپنے عضو بدن کو کٹوا کر کسی کو ہبہ کرنا اور بیچنا بھی جائز نہ ہوگا کیوں کہ انسان اپنے اعضاء بدن میں سے کسی بھی عضو کا مالک نہیں ہے اور بیع و ہبہ کے لیے ملکیت تام شرط ہے اور شرط کے فوت کی صورت میں مشروط بھی فوت، لہذا بیع و ہبہ بھی درست نہ ہوگا۔

ردالمحتار میں ہے: إن جواز البيع يدور مع حل الانتفاع. (ص ۲۳۶، ج ۷)

الجواب [۴] ایک انسان کا کوئی عضو اسی انسان کے کسی اور مقام پر لگانا جائز ہے۔ درمختار میں ہے: المنفصل من الحي كميتة إلا في حق صاحبه.

بدائع الصنائع میں ہے: ولا إهانة في استعمال جزء منه. (ص ۱۳۲، ج ۵)

درمختار کے ایک دوسرے مقام پر ہے: واختلف في أذنه، وفي الدائع نجسة، وفي الخانية: لا. وفي الأشباه: المنفصل من الحي كميتة إلا في حق صاحبه فطاهر، وإن كثر.

البحر الرائق میں ہے: الأذن المقطوعة والسن المقلوعة طاهرتان في حق صاحبهما وإن كانتا أكثر من قدر الدرهم. (ص ۲۴۳، ج ۱)

اب رہ گیا سوال مریض کی اجازت کا، تو اس سلسلے میں بہتر یہی ہے کہ اس سے اجازت لے لینا زیادہ مناسب ہوگا۔

مذکورہ بالا حوالہ جات کی روشنی میں یہ مسئلہ واضح ہو جاتا ہے کہ ایک انسان کے بدن کا کوئی عضو خود اسی کے بدن میں لگانا جائز ہے، کیوں کہ وہ عضو اس کے لیے پاک ہے۔ ہاں اس سے اجازت لے لینا زیادہ مناسب ہوگا۔

الجواب [۵] اپنے بدن کا کٹا ہوا عضو خود اسی جگہ جوڑ دینا جائز ہے۔ کیوں کہ جب بدن کا کوئی عضو کسی اور جگہ جوڑنا جائز ہے تو خود اسی جگہ جوڑنا بدرجہ اولی جائز ہوگا جیسا کہ حوالہ گزرا۔

نیز ما أبين من الحي فهو ميتة سے کوئی محظور بھی لازم نہیں آئے گا کیوں کہ یہ حکم کسی اور کے لیے ہے خود صاحب عضو کے لیے نہیں اس لیے کہ وہ خود اس کے حق میں پاک و طاہر ہے۔ لہذا اس سے کوئی اشکال لازم نہیں آئے گا۔

واللہ أعلم بالصواب.

WWW.NAFSEISLAM.COM

تنقیحی سوالات و جوابات

سوالات

(۱) عضو انسانی کا قطع و برید کو علاج کے لیے اور انسانی جان بچانے کے لیے ہو، کیا ضرورت کے دائرہ اثر میں داخل ہے؟

(۲) کیا کسی انسان کا کٹا ہوا عضو خود اس کے حق میں بھی ناپاک ہے یا پاک ہے؟ جیسا کہ درمختار وغیرہ میں اس کی صراحت ہے۔

(۳) بالقصد کبھی انسان کا کوئی عضو ایک جگہ سے کاٹ کر دوسری جگہ جوڑنا کبھی جان بچانے کی ضرورت کے لیے ہوتا ہے اور کبھی جمال کے تحفظ کے لیے ہوتا ہے، تو کیا دونوں صورتوں کا حکم ایک ہوگا یا جدا ہوگا؟

(۴) بہر حال کسی انسان کے بدن سے اس کا کوئی عضو کاٹنا، پھر جوڑنا، اس کی یا اس کے ولی یا حاکم کی اجازت سے مشروط ہے یا نہیں؟

WWW.NAFSEISLAM.COM

آگاہی

تنقیحی جوابات موصول ہونے کے بعد ان پر بحثیں ہوئیں پھر بھی کچھ گوشے تنقیح طلب رہ گئے تھے، اس لیے ان گوشوں کی وضاحت دوبارہ طلب کی گئی، ہم نے افادہ و استفادہ کی سہولت کے لیے "تنقیحات بار دوم" کو ہر مقالہ نگار کی "تنقیح بار اول" کے آخر میں ملحق کر دیا ہے۔ اور اس پر "تنقیحات بار دوم" کا عنوان قائم کر کے اسے نمایاں کر دیا ہے۔

(مرتب)

تنقیحی جوابات (بار اول -و- دوم)

تنقیحات بار اول: مقالہ-۱ از: محمد نظام الدین رضوی مصباحی رکن مجلس شرعی واستاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداً و مصلیاً و مسلماً

الجواب [۱] کسی انسان کے صحت مند عضو کو اس لیے کاٹنا کہ اسے دوسرے انسان کے بدن میں جوڑا جائے بالاجماع حرام و گناہ ہے۔ اگرچہ یہ قطع و برید کسی انسان کی جان بچانے کے لیے ہو۔ اب عضو کی اجازت سے ہو، کیوں کہ عضو انسانی کا قطع و برید ضرورت کے دائرۂ اثر سے باہر ہے۔ ہم نے اپنے مقالہ "اعضا کی پیوندکاری" میں فقہ حنفی کی جلیل الشان کتاب بدائع الصنائع ص ۱۷۷، ج ۷، باب الاکراہ اور فتاوی ہندیہ ص ۱۴۰، ج ۵، کتاب الاکراہ سے اس کے ثبوت میں صریح جزئیات نقل کیے ہیں۔

یہی موقف ائمہ ثلاثہ علیہم الرحمۃ والرضوان کا بھی ہے، جیسا کہ درج ذیل فقہی شواہد سے عیاں ہوتا ہے، چناں چہ شرح المہذب للنووی میں ہے:

ولایجوز أن یقطع للنفسہ من معصوم غیرہ بلا خلاف، ولیس للغیر أن یقطع من أعضاءہ شیئاً لینفعہ إلی المضطر بلاخلاف، صرح بہ إمام الحرمین والأصحاب اھ۔ (ص ۴۰، ج ۹، کتاب الأطعمۃ)

نیز امام نووی شافعی لکھتے ہیں: یحرم الانتفاع بشعر الآدمي و سائر أجزاءہ لکرامتہ۔ (شرح صحیح مسلم للنووی ص ۲۰۴، ج ۲، باب تحریم فعل الواصلۃ)

المعنی لابن قدامۃ الحنبلی میں ہے: وإن لم یجد إلا آدمیاً محقون الدم لم یبح لہ قتلہ إجماعاً، ولا إتلاف عضو منہ مسلماً کان أو کافراً لأنہ مثلہ فلا یجوز أن یبقی نفسہ بإتلافہ، و ھذا لاخلاف فیہ۔ (ص ۶۰۱، ۶۰۲، ج ۸، کتاب الصید والذبائح)

اس عبارت میں کافر سے مراد کافر ذمی و کافر معاہد ہیں۔

فقہ حنفی کی جلیل الشان کتاب بدائع الصنائع میں ہے: وأما النوع الذي لایباح ولایرخص بالإکراہ أصلاً فھو قتل المسلم بغیر حق سواء کان الإکراہ ناقصاً، أو تاماً۔ اھ (۱۷۷، ج ۷، إکراہ)

اعضائے انسانی کے عطیہ کے جواز کی ایک صورت: البتہ اس کے جواز کی ایک صورت یہ ہے کہ کوئی غیر مسلم اپنی رضا سے کسی مسلمان کو اپنا عضو عطا کرے تو درج ذیل شرائط کے ساتھ اس کی اجازت ہوگی۔

(۱) مسلمان کے لیے ضرورت شرعیہ متحقق ہو۔ مثلاً اسے جان بچانے کے لیے گردہ، دل، پھیپھڑا وغیرہ کی ضرورت ہے، دوائیں ناکام ہو چکی ہیں یا فن قریب ناکام ہو جائیں گی اور یہ اس حد تک پہنچ رہا ہے کہ مطلوبہ عضو فراہم نہ ہوا تو دم توڑ دے گا۔

(۲) غیر مسلم جو اپنا عضو دینے کے لیے راضی ہے ذمی و مستامن نہ ہو، میری کتاب "جدید بینک کاری اور اسلام"

کے مقدمات سے اس کی وضاحت ہوگی۔

(۳) وہ غیر مسلم اپنی رضا سے حضور ﷺ۔ الاشباہ والنظائر میں ہے:

ولو اضطر و عنده ميتة و مال الغير ، فالصيد أولى و كذا الصيد أولى من لحم الانسان (الاشباہ ص ۲۶۳، ج ۱، القاعدة الخامسة ، النوع الأول من الفن الأول "الضرر يزال" ، مطبع نور محمد کتب خانہ کراچی)

اس عبارت کے مفہوم مخالف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مضطر کے پاس غیر انسان کے سوا اور کوئی چیز کم مفسدہ والی دست یاب نہ ہو تو اسے مردہ انسان کا گوشت اپنی جان بچانے کے لیے کھانا روا ہوگا۔ چنانچہ البحر الرائق میں ہے:

ولو وجد مضطر ميتا و آدميا مباحا دمه ..... و المختار أبو الحطاب أنه يأكل من الآدمي ..... (البحر الرائق ص ۲۰۰، ج ۸، کتاب الصید والذبائح)

یہاں سے معلوم ہوا کہ مردہ انسان کا گوشت بوقت ضرورت کھانا امام ابو الحطاب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز ہے گو وہ معصوم ہو، بعض حنفیہ بھی اسی کی طرف میلان کرتے ہیں مگر ہم اس پر فتویٰ نہیں دیتے کیونکہ حنفیہ کے اصول کے مطابق عمل اس پر ہوتا ہے جو اکثر کا موقف ہوتا ہے۔ العمل على ما عليه الأكثر۔ نیز جواز اور عدم جواز میں تعارض نہیں ہے۔ تاہم اس بات میں کسی کا خلاف نہیں ملتا کہ غیر معصوم کا عضو بوقت ضرورت مباح ہے۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ نے اس خصوص میں واضح لفظوں میں حنبلی و شافعی مسلک کے مطابق اجازت نقل کی ہے اور حنفیہ کا "لا حرمة له" بیان فرمایا ہے۔ (المغنی ص ۲۰۲، ج ۸، کتاب الصید والذبائح)

جواب (۲) **كفار حربي صاحب عضو كے حق میں** کسی انسان کا کٹا ہوا عضو اس کے حق میں پاک ہے۔ جیسا [illegible] (الفتاوی الخانیۃ علی ہامش الفتاوی الہندیۃ ص ۳۰۱، ج ۳، الباب الحادی عشر فی الغسل وما یوجبہ ومایکرہ فیہ ومایستحب فیہ، الفصل الثالث فی الغسل وما یوجبہ) اور الاشباہ (النوع الثانی من الفن الثانی، الفوائد، کتاب الطہارۃ ص ۲۱، ج ۱)

البتہ اس کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ وہ عضو کاٹ لیتے وقت اس میں حیات رہی ہو، یعنی وہ پیوند کاری کو قبول کر لے اور 72 گھنٹے کے اندر اندر اس میں حیات کے آثار ظاہر ہو جائیں، کیونکہ اس وقت تک وہ پاک ہے کیونکہ حیات کی بقا کی وجہ سے وہ اعضاء جان کے تابع ہے۔ جیسا کہ شرح منتقی کی پہلی آخری اس کی شاہد ہے۔

حکمت [illegible] النجس، لأنها بعود الحياة إليها صارت كأنها لم تزل (رد المحتار، باب المياہ ص ۳۶۱، ج ۱، دار الفکر)

یہ محقق اس قید پر ہے کہ مسلمان مردہ موت کی وجہ سے ناپاک ہو جاتا ہے، جیسا کہ علماء احناف کا مذہب بھی ہے، بدائع میں اسی کو ظاہر بتایا گیا ہے اور فتح القدیر میں اقیس بتایا۔ (فتاوی رضویہ ص ۶۶۰، ج ۱)

لیکن فقیہ مجتہد فی المذہب حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان کی تحقیق یہ ہے کہ مسلمان مردہ موت کی وجہ سے ناپاک نہیں ہوتا، صرف اسے حدث لاحق ہوتا ہے، اس مسئلے میں آپ نے اپنی مبسوط التبیان اور بے نظیر کتاب فتاوی رضویہ کے حاشیہ میں قدرے تفصیلی بحث کی ہے، ہم یہاں انہیں کے الفاظ میں ان کی ایک دلیل نقل کرتے ہیں، آپ رقم طراز ہیں:

قال في النهاية: قد أخرج الحاكم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: لا تنجسوا موتاكم فإن المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا، وقال صحيح على شرط

البخاری ومسلم، وقال الحافظ صدر الدین فی کتابہ إسعاد عبدی علی شرط الصحیح فترجح الأول اھ
(حاشیہ فتاوی رضویہ ص ۶۱۰، ج ۱، رضا اکیڈمی)

اس تحقیق کے مطابق مسلمان کے جسم سے کٹا ہوا کوئی عضو انسان کے حق میں پاک ہے، گو اس نے حیات کے آثار بالکل ختم ہو چکے ہوں، یہ ہے ہمارا اس کا حال ہے۔

اعتراض (۴) عضو کاٹ کر صاحب عضو کے بدن میں جوڑنا کسی انسان کا کوئی عضو کاٹ کر اسی کے بدن میں دوسری جگہ جوڑنا اگر جان یا عضو یا منفعت عضو کو تلف ہونے سے بچانے کے لیے ہو تو یہ بھی ضرورت شرعیہ آدمی کے اپنے حق میں یہ جائز ہے۔ [illegible]

إذا أکرہ السلطان رجلا [illegible] أن یقطع یدہ إن خاف، فإن قطع یدہ ثم خاصم الشاکرہ فی دفع [illegible] الدیۃ [illegible] اھ
(ایسا ہی ردالمحتار میں ہے [illegible] جس کی ترجمانی حضرت صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ میں فرمائی

"اگر اس کو مجبور کیا کہ اپنا عضو کاٹ ڈال ورنہ ہم تجھے قتل کر ڈالیں گے تو اس کو ایسا کرنے کی اجازت ہے"۔
(بہار شریعت ص ۸، حصہ ۱۸، کراچی کاپی)

اس کی وجہ یہ ہے کہ اعضا مال کے درجے میں گنے جاتے ہیں اور مال حفاظت نفس کے لیے ہوتا ہے لہذا جان کی حفاظت کے لیے عضو کا ہلاک کر دینا ہوگا۔ جامع الفصولین جنایات کے بیان میں ہے [illegible] الأطراف یسلک بھا مسلک الأموال عند عدم الإتلاف اھ [illegible]

کفایہ شرح ہدایہ میں [illegible]
ردالمحتار میں ہے [illegible] الأموال لأنھا وقایۃ للأطراف کالأموال اھ [illegible]

علاوہ ازیں یہاں دو بلاؤں میں سے ایک ہلکی اور اونی بلا کو اختیار کرنے کی اجازت ہے جو یہ مجبوری ہے۔ اشباہ میں ہے "من أکرہ [illegible] النوع الأول القاعدۃ الخامسۃ الضرر الخ)

ان تفصیلات سے یہ ثابت ہوا کہ جان بچانے کے لیے اپنا عضو کاٹ کر ضائع کر دینے کی اجازت ہے تو جہاں اس عضو کو کام میں لایا جائے، بلکہ اسی غرض کے لیے بھی ضرورت شرعیہ کا پایا جانا بدرجہ اولی اجازت ہوگی۔

علاوہ ازیں اس غرض کے لیے کوئی مستقل عضو نہیں کاٹا جاتا، بلکہ کوئی فضلی عضو ہی کاٹا جاتا ہے۔ جیسے کھال، خون کی یا اس کی غیر ضروری رگ، غیر ضروری ہڈی، اور کبھی کبھی کچھ گوشت۔ جس کے نہ ہونے سے نہ تو عضو اصلی تلف ہوتا ہے، نہ ہی اس کی منفعت فوت ہوتی ہے۔ اور جب برائے ضرورت عضو مستقل کا لینا جائز ہے تو عضو فضلی کا لینا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

ہاں بعض صورتوں میں ایک آدھ فضلی عضو لوگوں میں منفعت بخش تر ہو جاتی ہے۔ جیسے دل کے آپریشن میں بچ کی

WWW.NAFSEISLAM.COM

ایک رگ کاٹ کر دل کی ضروری رگوں کی جگہ لگائی جاتی ہے جس کی وجہ سے حضرت دل کی سلطانی کا سکہ دوبارہ پورے جسم کی مملکت پر چلنے لگتا ہے اور جسم و روح کے درمیان ازسرِنو یہ رفاقت کا آغاز بھی ہو جاتا ہے۔ مگر دل کی ایک رگ کی جدائی کے غم میں زیادہ چلنے پر کچھ وہ سا محسوس کرنے لگتا ہے مگر زندگی کی بقا کے پیشِ نظر اس معمولی درد کی کوئی حیثیت نہیں، تھوڑا بہت درد تو یوں بھی بدن میں ہوتا رہتا ہے۔ پھر یہ بھی شاذ و نادر ہی کسی کو ہوتا ہے۔

رہ گئی یہ بات کہ عضو یا اس کی منفعت کی حفاظت کے لیے کوئی ممکنی عضو جیسے رگ یا کھال کاٹ کر جوڑنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں کوئی صراحت نظر سے نہیں گزری تاہم یہ بات اس کے جواز کا گمان رکھتا ہے کہ اب اپنے حق میں قطع عضو کی اجازت کس کے لیے جائز ہے کیونکہ عضو کی دیت مال کی ہی ہے۔ لہٰذا اسے کاٹنا در اصل دو بلاؤں میں سے ہلکی بلا کو اختیار کرنا ہے۔ تو اسی بنا پر کسی عضو کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو کسی عضو کا کاٹنا جائز ہونا چاہیے کہ آخر مال کی حفاظت مال سے کی جاتی ہے اور جان کی حفاظت کے لیے کسی عضو کو کاٹنا بھی بلا شبہ اسی کے ذیل میں آتا ہے۔

نیز فقہاء فرماتے ہیں کہ ہاتھ یا پیر میں کوئی ایسی شدید تکلیف ہو جس سے کاٹ کر بچا جا سکتا ہے جیسا کہ فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

إذا أراد الرجل أن يقطع إصبع نفسه أو شيئا آخر قال بعضهم رحمهم الله تعالى: إن كان الغالب على من قطع مثل ذلك العضو أنه لا يخاف منه الهلاك فله أن يقطع وإن كان الغالب هو الهلاك فليس له أن يقطع، وهذا هو الصحيح. (الفتاوى الهندية، ص: ۳۶۰، ج: ۵، الباب السابع من كتاب الجراحات)

جواز کا حکم اس بنا پر بھی ہوتا ہے کہ عضو کی ملکیت صاحبِ عضو کا حق ہے تو اپنے جسم کی حفاظت کے لیے کسی معمولی عضو میں تصرف جائز ہونا چاہیے۔ ہاں اگر یہ آپریشن کرنا ہے کہ وہ عضو اپنی طبعی حالت پر نہ رہے۔

البتہ اگر اس طرح کی پیوند کاری سے متعلقہ عضو کا مکمل طور پر ضائع ہونا یقینی نہ ہو بلکہ اس کے لیے بدن کے کسی بھی غیر فاضل عضو کو کاٹنا جائز ہونا چاہیے۔ [illegible] پیوند کاری کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ یہ اجازت تو [illegible] کی جگہ سے جلد کاٹ کر وہاں سے بدلا مقصود جیسے آنکھ کی پلک، ہونٹ، وغیرہ کا [illegible] ہونا چاہیے۔ اور اگر اس سے بدلا مقصود جیسے آنکھ کی پلک، ہونٹ، وغیرہ کا [illegible] ہونا چاہیے۔

[illegible] کاٹنے کی اجازت کس سے لی جائے؟

کاٹنے، جوڑنے یا [illegible] کرنے کے لیے صاحبِ امر کی اجازت ضروری ہے۔ فقہاء نے آپریشن کے لیے تین شرطیں لازم کروائی ہیں۔

ایک یہ کہ طبیب آپریشن کا ماہر ہو، دوسرے یہ کہ قطع و ترمیم مناسب طریقے پر ہو، تیسرے یہ کہ صاحبِ امر کی اجازت ہو۔ جیسا کہ درج ذیل عبارت سے عیاں ہوتا ہے۔

❶ فتاویٰ عالمگیری میں ضمان الحجر کے بیان میں ہے:

وإذا قطع السلعة فلا ضمان عليه فيما عطب من ذلك، فإن تجاوز الموضع المعتاد ضمن، وهذا إذا كان القطع بإذن صاحب السلعة، فإذا كان بغير إذنه فهو ضامن سواء تجاوز الموضع المعتاد، أو لم يتجاوز كذا في السراج الوهاج. (ص: ۴۹۹، ج: ۴، الباب الثاني عشر في الكتاب الآخر)

ایسا ہی الجامع الوجیز معروف بہ فتاوی بزازیہ میں ہے۔ (علی هامش الهندیه ص ۸۷۹، ج ۶، ع ج في الحجام والبزاع)

● ہدایہ مع فتح القدیر میں ہے ولو امر رجلا ان يحتن عبده او ابنه فاحتفد فقطع الحشفة كان ضامنا لما بينا ان عمل الختان معلوم بمحله فاذا جاوز ذلك كان ضامنا ولم يبن في الكتاب ما اذا يضمن ؟ وهو مروي عن محمد رحمه الله في النوادر، قال: ..... و إذا مات فقد حصل تلف النفس بفعلين، أحدهما ما تولد منه والآخر غير مأذون فيه وهو قطع الحشفة فكان ضامنا نصف بدل النفس. اه ملخصا. (ص ۱۳، ۱۴، ج ۱۰، باب ما يضمن فيه الأجير) ایسا ہی [illegible] ج ۸، باب ضمان الاجیر میں بھی ہے)

● بزازیہ میں ہے ولو امر الحجام بأجر، او ختن الحاذق بأجر حزاء او عبدا بأمره، او بطاقر حه، فمات كان [illegible] ضمان عليه إلا أن يجاوز المعتاد او يفعل بغير أمره فيكون ضامنا حينئذ. اه ملخصا. (ص ۱۸۰، ج ۶، باب ما يضمن فيه الأجير)

● ہدایہ باب ضمان الاجیر ص ۳۰۰، ج ۳ میں یہ نقل فرمایا کہ مختصر قدوری میں آپریشن کے لیے یہ شرط ذکر فرمائی کہ بزرگ موضع معتاد سے آگے نہ بڑھے اور جامع صغیر میں اجازت کی شرط ذکر فرمائی تو ہر کتاب میں آپریشن کی ایک ایک شرط کا بیان ہے۔ وفي كل واحد من الصاحبين نوع ضمان

● اس کے تحت فتح القدیر میں ہے: لأنه ذكر في مسألة القدوري عدم التجاوز عن الموضع المعتاد حتى أنه إذا تجاوز يجب الضمان وذكر في مسألة الجامع الصغير الأجرة وحجامة العبد بأمر المولى، حتى أنه إذا لم يكن بأمره يجب الضمان فيحمل المذكور في إحداهما مذكور في الأخرى، كذا في النهاية و معراج الدراية [illegible] قال فيها: ..... فصار ما نطق به رواية المختصر بيانا لما سكت عنه رواية الجامع الصغير، وما نطق به رواية الجامع الصغير بيانا لما سكت عنه رواية المختصر، فيكفاد بمجموع الروايتين اشتراط عدم التجاوز والإذن لعدم وجوب الضمان حتى إذا عدم أحدهما أو كلاهما [illegible] ۱۲۹، كتاب الإجارات باب ضمان الأجير)

ایسا ہی عنایہ شرح ہدایہ ص ۹۷، ۹۸، ج ۸، نیز کفایہ شرح ہدایہ ص ۹۸، ج ۸، باب ضمان الاجیر میں ہے اور ایسا ہی کافی اور ذخیرہ میں بھی ہے۔ جیسا کہ درالمختار ص ۹۳، ج ۹، باب ضمان الاجیر میں نقل فرمایا۔

درمختار میں یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ ان الفاظ میں ہے: ولا ضمان على حجام و بزاغ أي بصفار و فصاد لم يجاوز الموضع المعتاد، فإن جاوز المعتاد ضمن الزيادة كلها إذا لم يهلك المحتن عليه و إن هلك ضمن نصف دية النفس لتلفها بمأذون فيه و غير مأذون فيه ..... ولو شرط على الحجام و نحوها العمل على وجه لا يسري لا يضمن، لأنه ليس في وسعه إلا إذا فعل غير المعتاد فيضمن. ضمانه اه ملخصا. (الدر المختار مع رد المحتار ص ۹۴، ج ۹، باب ضمان الأجير) ایسا ہی بہار شریعت ص ۱۳۸، حصہ ۱۳ میں بھی ہے۔

ان جزئیات سے روز روشن کی طرح ثابت ہو جاتا ہے کہ آپریشن کے لیے اجازت ضروری ہے مگر اب سوال یہ ہے

کی اجازت کس کی چاہیے۔

اس سلسلے میں یہ بات تو بہت ہی واضح ہے کہ مریض اگر عاقل و بالغ ہے تو وہ اپنا ولی آپ ہے، لہٰذا اس کے آپریشن کے لیے خود اسی کی اجازت ضروری ہوگی، چناں چہ مبسوط سرخسی اور فتاوی ہندیہ کے درج ذیل جزئیات سے یہ ثبوت فراہم ہوتا ہے:

◉ ولو أمر رجلا أن يقطع إصبعه فوقع أصابه فيها فقطعها، فمات منها لم يكن على القاطع شيء، ..... لأن للانسان أن يفعل ذلك بنفسه فينتقل عمل المأذون إليه و يصير كأنه فعله بنفسه اه. ملخصا.

(المبسوط للإمام السرخسي ص ٧٤، ج ٦ (مايباح ما يضمن فيه الأجير)

◉ ولو استأجره ليقطع يده أو إصبعه أو يقرع سنه حلا ولو مات لا يضمن كذا في التتارخانية، اه. (فتاوى هندية ص ٤٩٩، ج ٤ الباب في مسائل الضمان)

◉ بدائع الصنائع کتاب الجنایات میں ہے: ولو قال: اقطع يدي، فقطع، لا شيء عليه بالإجماع، لأن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال. وعصمة الأموال (ص ٢٤٧، ج ١٠، كتاب الجنايات مكتبه بيروت، لبنان) ثبت حقا له فكانت محتملة للسقوط بالإباحة والإذن. اه. (بدائع الصنائع ص ٢٣٦، ج ٧)

◉ ردالمحتار کتاب الدیات میں ہے: وتقدم أول الجنايات أنه لو قال: اقطع يدي أو رجلي لا شيء فيه وإن سرى لنفسه لأن الأطراف كالأموال فصح الأمر اه. (ردالمحتار ص ٢٥٥، ج ١٠، دار الفكر)

اور اگر مریض اجازت دینے کی پوزیشن میں نہ ہو تو اب اس کے ورثہ کی اجازت درکار ہوگی کیوں کہ اگر بلا اجازت آپریشن میں مریض ہلاک ہو جائے تو قصاص یا دیت کے حق دار ورثہ ہوں گے تو اس کے لیے اجازت کا اختیار بھی انھیں کو ملے گا۔ ہدایہ کتاب الجنایات میں ہے:

والقصاص يستحقه المقتول ثم يخلفه وليه والحد من قبل الرجال أو النساء و إن علا في هذا بمنزلة الأب و كذا الولد والحد من قبل الأب والأم قربت أم بعدت لما بينا. اه. (ص ٥٦٣، ج ٤ باب ما يوجب القصاص و ما لا يوجبه)

نیز اسی میں ایک دوسرے مقام پر ہے: وإنما سقط القصاص ..... والولد القتيل على مال سقط القصاص لوجوب المال ..... لأنه حق ثابت للورثة يجري فيه الاسقاط عفوا فكذا تعريضا لاشتماله على احسان الأولياء اه. (باب القصاص فيما دون النفس ص ٥٧٠، ج ٤)

یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام نے اسقاط حمل کے لیے صاحب حمل کی اجازت کی شرط لازمی قرار دی، جیسا کہ درمختار میں ہے:

أسقطته ميتا عمدا بدواء أو فعل بلا إذن زوجها، فإن أذن لا غرة لعدم التعدي ولو أمرت امرأة فقطعت لا تضمن المأمورة اه.

ردالمحتار میں ہے: والظاهر أن عدم الضمان بعد أن أذن لها زوجها في الإسقاط على ما يدل عليه سوق كلام صاحب الخلاصة، وإلا فمجرد أمر الأم لا يكون سببا لسقوط حق الأب وهو ظاهر اه. والله

اھ۔ (رد المحتار ص ۲۵۶، ج ۱۰)

اور یہی وجہ ہے کہ اشباہ میں یہ صراحت فرمائی: ولا يُداوى (العضو) إلا بإذن وليه اھ۔ (الأشباه والنظائر ص ۲۵، ج ۳، أحكام الصبيان، الفن الثالث الجمع والفرق) ۴۸۱، أحكام الصبيان من الفن الثالث في الجمع والفرق)

نیز اسی بنا پر فتاوی ہندیہ کا یہ حکم بھی ہے: رجل أو امرأة قطع الإصبع الزائدة من ولده، قال بعضهم: لا يضمن ولهما ولاية المعالجة، وهو المختار، ولو فعل ذلك غير الأب والأم فهلك كان ضامنًا، والأب والأم إنما يملكان ذلك إذا كان لا يخاف التعدي والوهن في اليد، كذا في الظهيرية اھ۔ (فتاوى هنديه ص ۳۶۰، ج ۵، الباب الحادي والعشرون فيما يسع من الجراحات بني آدم)

اور اگر مریض لاوارث ہو یا اس کا وارث معلوم نہ ہو یا وارث ایسی جگہ ہے کہ اس سے اجازت حاصل کرنے میں مریض کی جان کا خطرہ ہو، تو حاکم سے اجازت حاصل کی جائے کہ ایسی حالت میں ولایت نظری اسی کو تفویض ہوتی ہے۔ فقہ کا قاعدۂ کلیہ ہے: الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة اھ۔ (الأشباه والنظائر ص ۲۹۵، ج ۱، القاعدة السادسة عشر)

اس کی اصل یہ احادیث کریمہ ہیں، نصب الرایہ میں ہے: روى مسلم (ص ۳۵، ج ۲) والبخاري (ص ۹۹۷، ج ۲) في الفرائض من حديث أبي حازم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: من ترك مالا فلورثته، ومن ترك كلًّا فإلينا، انتهى.

و أخرج أبو داود (ص ۴۵، ج ۲) والنسائي، وابن ماجة، ص ۱، ۲) في الفرائض عن المقدام بن معديكرب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من ترك كلًّا فإلي، ومن ترك مالًا فلورثته، وأنا وارث من لا وارث له، أعقل عنه، وأرثه، والخال وارث من لا وارث له، يعقل عنه ويرثه. انتهى.

ورواه ابن حبان في "صحيحه" في النوع السادس والستين، من القسم الثالث، وفي لفظ لأبي داود، قال: أنا أولى بكل مؤمن من نفسه فمن ترك دينًا أو ضيعة فإلي... الحديث اھ۔ (نصب الراية ص ۵۸، ج ۴، كتاب الكفالة)

اس باب میں یہی مسلک حنابلہ کا بھی ہے، چنانچہ المغنی میں ہے: و إن قطع طرفًا من إنسان فيه أكلة أو سلعة بإذنه وهو كبير عاقل فلا ضمان عليه، و إن قطعه مكرها فالقطع و سرايته مضمون بالقصاص سواء كان القاطع إمامًا أو غيره لأن هذه جراحة تؤدي إلى التلف والأكلة إن كان يقلها مخوفًا فقطعها مخوف. و إن كان من قطعت منه صبيًا، أو مجنونًا و قطعها أجنبي فعليه القصاص لأنه لا ولاية له عليه و إن قطعها وليه و هو الأب، أو وصيه أو الحاكم أو أمينه المتولي عليه فلا ضمان عليه لأنه قصد مصلحته، وله النظر في مصالحه فكان فعله مأمورًا به فلم يضمن ما تلف به كما لو ختنه، فمات.

والسلعة غدة بين اللحم والجلد تظهر في البدن كالجوزة و تكون في الرأس و البدن وهي بكسر السين، والسلعة بفتح السين الشحمة اھ۔ (المغني لابن قدامة الحنبلي ص ۳۲۷، ج ۸)

اور اگر حاکم سے اجازت حاصل کرنے کا بھی موقع نہ ہو اور سرجن ماہر ہو اور اسے امید ہو کہ جان آپریشن سے بچ جائے گی، یا عضو تلف ہونے سے محفوظ ہو جائے گا یا اس کی منفعت بحال ہو جائے گی، تو دو چار آدمیوں کو گواہ بنا کر خود ہی آپریشن کر دے۔

اس تجویز کی صراحت فی الحال نظر میں نہیں البتہ درج ذیل جزئیہ سے کچھ مدد لی جا سکتی ہے۔ ہدایہ کتاب الدیات میں ہے:

قال و من شج رجلاً فالتحمت ولم يبق لها أثر و نبت الشعر سقط الأرش عند أبي حنيفه لزوال الشين الموجب له. (هدايه ص ۵۹۶، وفي نسخة ص ۵۸۰، ج ٤، فصل فيما دون النفس)

نیز درج ذیل جزئیہ سے بھی کچھ روشنی ملتی ہے۔ بہار شریعت میں ہے: دوسرے کے مال کو بغیر اجازت خرچ کرنا چند موقعوں پر جائز ہے۔ سفر میں کوئی شخص بیمار ہو گیا یا دوبے ہوش ہو گیا، اس کے ساتھ والے اس کی ضروریات میں اس کا مال صرف کر سکتے ہیں۔ سفر میں کوئی شخص مر گیا اس کے سامان کو بیچ کر تجہیز و تکفین میں صرف کر سکتے ہیں اور باقی رہ جائے وہ ورثہ کو دیدیں"۔ ردالمحتار۔ (بہار شریعت ص ۳۶، ۳۷، حصہ ۱۵، غصب کا بیان)

ردالمحتار میں ہے: إذا مات بعض الرفقة في السفر فأخرجوا تركته و عدته و جهزوه بثمنه و رفعوا البقية إلى الورثة أو أعمى عليه فأنفقوا عليه من ماله لم يضمنوا استحسانا. اه. (ج ۹، ص ۲۹۱، كتاب الغصب، دار الثار)

مال شخص نفس ہے جس کا ارشاد رسالت ہے من قتل دون ماله فهو شهيد. جو اپنے مال کی حفاظت کے لیے قتل کیا جائے وہ شہید ہے۔ (مسلم شریف ص ۸۱، ج ۱، کتاب الایمان) لہذا یہی حکم نفس کا بھی ہونا چاہیے واللہ اعلم بالحق عندربی۔

جانور کے عضو سے پیوندکاری: جان بچانے کی ضرورت شرعیہ متحقق ہو اور ظن غالب حاصل ہو کہ جانور کا عضو جوڑ دینے سے جان بچ جائے گی تو بدن انسانی میں جانور کا عضو لگانے کی اجازت ہے۔ پھر جب جوڑنے کے بعد عضو حیوانی میں جان آجائے گی تو وہ عضو انسانی قرار پائے گا۔ اس صورت کے جواز کے لیے آیت کریمہ "فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه" کافی ہے کہ اس آیت کریمہ میں بوجہ ضرورت واضطرار خون پینا اور مردار و لحم خنزیر کھانا مباح بتایا گیا ہے۔ تو ایسے ہی اضطرار و ضرورت کی بنا پر جانور کے کٹے ہوئے عضو سے پیوندکاری بھی جائز ہو گی۔

اور جیسا کہ ابھی آگے آرہا ہے معصوم مردہ انسان کے عضو سے اضطراری صورت میں پیوندکاری جائز ہے تو کسی جانور کے عضو سے پیوندکاری بھی جائز قرار پائے گی۔

دوسرے کو عضو دینے کی وصیت: یہ سخت حرام اور گناہ کبیرہ ہے کہ ایک مسلمان یہ وصیت کرے کہ میری وفات کے بعد میرا عضو کاٹ کر یا کٹوا کر کسی کو دے دیا جائے۔ کہ مسلمان کا عضو بالاتفاق مطلقاً معصوم ہے۔ نیز آدمی اپنے کسی عضو کا مالک نہیں۔

حنفیہ و حنبلیہ کے نزدیک تو حیات و ممات ہر حال میں اور ضرورت شرعیہ کے وقت بھی مسلمان کا ایک ایک عضو معصوم، ناقابل اباحت ہے، اس لیے ان دونوں مذاہب میں بلاشبہ وصیت باطل ہے۔

مالکیہ کی اس بات میں صراحت نہ ملی کہ بعد وفات مسلم بھی بہ ضرورت اس کا عضو قابل اباحت ہے یا نہیں۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بعد وفات بھی ضرورت قابل اباحت ہے، جیسا کہ المغنی لابن قدامہ ص ۶۰۲، ج ۸ کے حوالے سے عنقریب گزرا مگر ان کے نزدیک بھی اباحت کے لیے بالفعل ضرورت کا وجود ضروری ہے اور عام طور سے وصیت کے وقت ضرورت کا تحقق نہیں ہوتا، نہ ہی موصی کو اس کا لحاظ ہوتا ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک بھی یہ وصیت باطل ہونی چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

❁❁❁❁❁❁❁❁

تنقیحات بار دوم: مقالہ - ۱

از: محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ مبارک پور

مسلم میت کے عضو کا استعمال: اگر جان بچانے کے تمام ذرائع مفقود ہوں اور مسلم میت کے عضو کا استعمال قطعی ناگزیر ہو تو اس کے استعمال کی اجازت بقدر ضرورت ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ درمختار میں ہے: (أو هو (أي المحرم) مضطر إلى أكله ..... و يقدم الميتة على الصيد، والصيد على مال الغير ولحم الانسان، قيل: والخنزير، ولو الميت نبيًا لم يحل بحال كما لا يأكل طعام مضطر آخر. اھ ملخصًا. (على هامش رد المحتار ص ۲۱۴، ج ۲)

لیکن دوسرے کا عضو اس وقت لیا جاتا ہے جب اس کا دماغ تو مر چکا ہو اور دل زندہ ہو۔ اور دل کی حیات باقی رہتے ہوئے شرعاً میت کا اطلاق نہ ہوگا، اسباب موت کا مجتمع ہونا موت نہیں۔ اور ایسا ہو سکتا ہے کہ اسباب پائے جائیں مگر موت نہ پائی جائے، موت و بقا اللہ عزوجل کا فعل ہے وہ چاہے تو لمبے عرصے تک دل کی حیات بڑھا دے اور دماغ کو از سر نو زندگی عطا فرما دے، ارشاد باری ہے: وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا. اور کوئی جان بے حکم خدا مر نہیں سکتی سب کا وقت لکھا رکھا ہے۔ (۱۴۵) (آل عمران ۳) وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ. اور بے شک ہم ہی جلائیں اور ہم ہی موت دیں اور ہم ہی وارث (باقی رہنے والے) ہیں۔ (۲۳، الحجر ۱۵) نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ. ہم نے تمھیں مرنا ٹھہرایا (۶۰، ک، الواقعہ ۵۶). اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا. اللہ جانوں کو وفات دیتا ہے ان کی موت کے وقت (۴۲، ک، الزمر ۳۹)

WWW.NAFSEISLAM.COM

اس کے تحت مدارک شریف میں ہے: والمراد بالأنفس ما تعم النفس النامية وهي التي تفارق عند الموت، والأخرى نفس التمييز وهي التي تفارقه إذا نام. وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما: في ابن آدم نفس و روح بينهما شعاع مثل شعاع الشمس فالنفس هي التي بها العقل والتمييز والروح هي التي بها النفس والتحرك فإذا نام العبد قبض الله نفسه ولم يقبض روحه. اھ. (ص ۴۵۷ ج ۲ سورۃ الزمر ۳۹، آیۃ ۴۲)

جب سانس اور حرکت قلب باقی ہے تو روح باقی ہے، لہذا زندگی ثابت۔ شرح عقائد میں ہے: والموت فالم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقًا و لا اكتسابًا الخ. (ص ۹۴) والله تعالى أعلم.

❁❁❁❁❁❁❁❁

تنقیحات بار اول: مقالہ-۲

از: مفتی طیع الرحمن رضوی، ادارۂ شرعیہ، پٹنہ

آدمی کو ضرورت و حاجت کی وجہ سے اپنے اعضا میں قطع و برید کا حق ہے، بلکہ ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو تو منفعت مذہبت تک کے لیے بھی قطع و برید کا اختیار ہے۔ جیسا کہ مولانا نفیس احمد صاحب نے فتاوی عالمگیری کے حوالہ سے لکھا ہے:

● لابأس بشق المثانة إذا كانت فيها حصاة. ● لابأس بقطع العضو إن وقعت فيه الأكلة لئلا تسري. ● إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعًا زائدة أو شيئًا آخر فإن تصير الخ.

البتہ ایک آدمی کی خاطر دوسرے آدمی کے اعضا میں قطع و برید کرنے کے لیے ضرورت بھی مؤثر نہیں ہوگی۔ اس لیے یہ جائز نہیں ہوگا۔

انسان کے کٹے ہوئے اعضا اس کے اپنے حق میں پاک ہوں گے جیسا کہ مولانا نفیس احمد صاحب ہی نے درمختار کے علاوہ بحر الرائق کے بھی حوالے سے لکھا ہے:

● الأذن المقطوعة طاهر في حق صاحبها وإن كانت أكثر من قدر الدرهم. ● المنفصل من اللحي كحصاة إلا في حق صاحبه.

ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو تو اپنا ہی عضو ایک جگہ سے کاٹ کر دوسری جگہ جوڑنا تجمل کے لیے بھی جائز ہونا چاہیے۔

اجازت کی جو ترتیب حضرت مفتی نظام الدین صاحب نے لکھی ہے، میں بھی اسے ضروری سمجھتا ہوں۔

❁❁❁❁❁❁❁❁

تنقیحات بار اول: مقالہ-۲

از: مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب (۱) ضرورت کے دائرۂ اثر میں داخل ہے کیوں کہ ضرورت کی تعریف یہاں منطبق ہے "الضرورة ما لو تركه لحقه ضرر أو هلاك عضو أو هلاك النفس" (حموی، ص ۱۰۲)

الجواب (۲) ہمارے اکابر کے فتاوی میں ناپاک نہیں، جیسا کہ درمختار ص ۱۳۸، ج ۱/ الاشباہ وغیرہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

الجواب (۳) میرے خیال میں دونوں صورتیں حد جواز میں ہونی چاہیے، جیسا کہ بحر الرائق مسائل ثتی میں ہے۔ "لا لمصالح تعود إليه"

الجواب (۴) اگر انسان کے بدن کا کوئی عضو اسی کے بدن میں لگانے کے لیے اسی کے مصالح کی خاطر کاٹا جارہا ہے تو اجازت کی ضرورت نہیں ہونی چاہیے۔ ہاں اگر دوسرے کے لیے ہو تو بغیر اذن ناجائز ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

❁❁❁❁❁❁❁❁

تنقیحات بار اول: مقالہ-۴

از: مولانا بدر عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب (۱) علاج کے لیے عضو انسانی کا قطع و برید جائز ہے۔ فصد کا جواز اس پر دلیل بین ہے۔ انسانی جان بچانے کے لیے بدرجۂ اولی جواز ثابت ہے اور بلاشبہ ضرورت شرعیہ کے دائرۂ اثر میں داخل ہے۔ یہ اس وقت جب کہ اس کا عضو کاٹے بغیر خود اس کی جان کو خطرہ ہو۔ تو اس کے حق میں ضرورت کا تحقق ہے۔ لیکن دوسرے انسان کی جان کو خطرہ ہے تو اس کو بچانے کے لیے کسی انسان کا عضو کاٹا جائے اور جاں بلب مریض کے جسم میں جوڑا جائے تو جاں بلب مریض کے لیے تو ضرورت کا تحقق ہے۔ اب یہ عضو اگرچہ اصل کے اعتبار سے حرام ہے۔ لیکن ضرورت کے تحقق ہونے کی وجہ سے جاں بلب کے حق میں اس کا استعمال جائز ہوگا۔ لیکن جس کا عضو کاٹا گیا ہے اس کے لیے یہ قطع عضو جائز نہ ہوگا۔ اس کے حق میں ارتکاب حرام بلاضرورت رہے گا۔

الجواب (۲) انسان کا عضو مقطوع خود اس کے حق میں ناپاک نہیں، کما فی الدر المختار وغیرہ من الکتب الحنفیۃ۔

الجواب (۳) صرف جان بچانے کی غرض سے ایک عضو کاٹ کر دوسری جگہ جوڑنا جائز ہوگا۔ تحفظ جمال کے لیے اس کی اجازت نہ ہو سکے گی۔ واللہ تعالی اعلم۔

الجواب (۴) دور حاضر میں قابل اعتماد، تجربہ کار ڈاکٹر اگر جاں بلب مریض کی جان بچانے کے لیے اس کے کسی عضو کا قطع و برید ضروری سمجھتا ہے تو شرعاً اسے اجازت ہونی چاہیے، اس کو دل یا حاکم کی اجازت پر موقوف ماننا میرے خیال میں مریض کے لیے خطرناک ثابت ہو سکتا ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔

❁❁❁❁❁❁❁

تنقیحات بار دوم: مقالہ-۲

از: مولانا آل مصطفے مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی

مسلم میت کے عضو لگانے میں فقیر جواز بالشرط کا رجحان رکھتا ہے۔ البتہ عصری حالات کے تناظر میں اس کی اجازت دینے کو خلاف مصلحت سمجھتا ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔

❁❁❁❁❁❁❁

تنقیحات بار دوم: مقالہ-۳

از: مولانا عزیز احسن رضوی، استاذ جامعہ قادریہ مظہر العلوم بلی پورہ، مالدہ، بنگال

بدائع صنائع کتاب الاستحسان جلد رابع، ص ۳۱۶ کی عبارت تحریر ہو رہی ہے:

ولو سقط سنه بكره أن يأخذ سن ميت فيشدها مكان الأولى بالإجماع، وكذا يكره أن يعيد تلك السن الساقطة مكانها عند أبي حنيفة و محمد رحمهما الله تعالى. ولكن يأخذ سن شاة ذكية فيشدها مكانها، قال أبو يوسف رحمه الله تعالى: لا بأس بسنه و يكره سن غيره و قال لا بأس بسن ميت استحسن ذلك و بينهما عندي فصل ولكن لم يحضرني، ووجه الفصل له من وجهين، أحدهما أن

سنّ نفسه جزء منفصل للحال عنه، لكنّه يحتمل أن يصير متصلاً في الثاني بأن يلتئم فيشد بنفسه فيعود إلى حالته الأولى. وإعادة جزء منفصل إلى مكانه ليلتئم جائز كما إذا قطع شيء من عضوه فأعاده إلى مكانه. أما سنّ غيره فلا يحتمل ذلك. **والثاني** أنّ استعمال جزء منفصل عن غيره من بني آدم إهانة بذلك الغير والآدمي بجميع أجزاءه مكرم ولا إهانة في استعمال جزء نفسه في الإعادة إلى مكانه. وجه قولهما أنّ السنّ من الآدمي جزء منه، فإذا انفصل استحق الدفن ككُلّه والإعادة صرف له عن جهة الاستحقاق، فلا تجوز وهذا لا يوجب الفصل بين سنه وسنّ غيره.

فتاوی قاضی خاں برحاشیہ فتاوی ہندیہ میں ہے: وإن سقطت ثنية الرجل قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: يكره أن يعيدها ويشدها ولكن يأخذ سن شاة ذكية ويشدها مكانها وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى: لا بأس بأن يشد ثنيه في موضعها وليس هذا كسنّ ميتة. (ص ۴۱۳، ج ۳)

فتاوی بزازیہ برحاشیہ فتاوی ہندیہ میں ہے لا يعيد السنّ الساقطة بل يأخذ من شاة ذكية ويصلها وقال الثاني رحمه الله تعالى: يأخذ من سنه لا من سنّ غيره. (ص ۳۶۹، ج ۶)

فتاوی ہندیہ میں ہے: قال أبو يوسف رحمه الله تعالى: لا بأس بأن يعيد سنّ نفسه وأن يشدها. وإن كان سنّ غيره يكره ذلك كذا في السراج الوهاج. (ص ۳۳۶، ج ۵)

قال أبو يوسف رحمه الله تعالى في محلّ آخر: سألت أبا حنيفة رحمه الله تعالى عن ذلك فلم ير بإعادتها بأسًا. كذا في الذخيرة. بشر عن أبي يوسف في الأمالي أنه إذا سقط سنّ رجل فإنّ أبا حنيفة رحمه الله تعالى يكره أن يعيدها ويشدها بذهب أو فضّة وكان يقول هي كسنّ ميتة يشدها مكانها قال ولكن يأخذ سنّ شاة ذكية ويشدها مكانها. قال أبو يوسف: لا بأس أن يشد منه مكانها ولا يشبه سنّه سنّ ميتة استحسن ذلك قال أبو يوسف بين سنّه وسنّ الميتة فرق وإن لم يحضرني قال بشر قال أبو يوسف سألت أبا حنيفة عن ذلك في محلّ آخر فلم ير إعادتها بأسًا. وهكذا في رد المحتار وغيرها.

ما حصل: بدائع صنائع و دیگر کتب معتمدہ اور اسفار معتبرہ کی عبارتوں کا ماحصل یہ ہے کہ دوسرے کے دانت کو لگانا بالاجماع مکروہ ہے۔ میرے خیال میں بدائع صنائع کی عبارت "بالاجماع" سے مراد ائمہ ثلاثہ (سیدنا امام اعظم، سیدنا امام ابو یوسف، سیدنا امام محمد) کا اجماع ہے۔ اپنے دعوی پر دلائل دینے کے بعد ان دلائل کو گنانے میں کچھ کتابوں میں ہمارے ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ظاہر ہوتا ہے۔ بدائع صنائع نے عدم جواز و کراہیت کی نسبت طرفین کی طرف کی اور امام ثانی کی طرف جواز کی، طرفین کی طرف سے یہ دلیل آئی کہ دندان جزء انسانی ہے۔ جب وہ گر گیا تو دفن کا مستحق ہوا اور دفن نہ کر کے اس کی جگہ لگانا حق دار کو حق نہ دینا ہے۔ جس طرح دندان دیگر لگانا ناجائز و مکروہ ہے اسی طرح دندان خویش کو بھی لگانا ناجائز و مکروہ ہے۔ کہ جدا ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

امام ثانی کی طرف سے دو دلیلیں آئیں۔ **پہلی دلیل** کہ دو جز جدا تو ہوا کہ اپنی جگہ چھوڑ کر دوسری جگہ آیا مگر اسے اپنی جگہ رہ جانے کا احتمال ہے، بالکل جدا کا حکم نہیں کہ اس پر کل (مردہ انسان) کا حکم لگایا جائے بر خلاف دندان دیگر اپنی جگہ چھوڑ کر دوسری جگہ آنا اور دوسری جگہ لگنا ہے۔ کہ بات دوسرے کے دانت لگانے کی ہو رہی ہے وہ یکسر جز منفصل ہے اس پر کل

کا حکم لگے گا اور کل کا حکم نہ لگانا جائز و روا نہ ہوگا، اسی وجہ سے دندان دیگر کے تعلق سے ہمارے ائمہ کرام کا اختلاف نہ ہوا، بدائع نے دندان دیگر کے عدم جواز و کراہت پر اجماع کا لفظ نقل فرمایا۔

اس دلیل کا خلاصہ یہ ہوسکتا ہے کہ جہاں سے جدا ہو وہاں جڑنے کا احتمال ہو تو لگانا جائز ہوگا ورنہ نہیں، اگر مطلق رکھا جائے کہ جہاں جہاں فٹ ہونے کا احتمال ہو، لگانا درست و روا ہوگا تو قول اجماعی کا بطلان لازم آئے گا۔ دندان دیگر کے تعلق سے ائمہ کرام کا اختلاف میری نظر سے نہ گزرا۔ بزازیہ و ہندیہ وغیرہما نے دندان دیگر کے عدم جواز و کراہت کی نسبت سیدنا امام ابو یوسف علیہ الرحمہ کی طرف کی ہے اور فتاوی قاضی خاں وغیرہ نے دندان خوئش کے عدم جواز و کراہت کی نسبت سیدنا امام اعظم علیہ الرحمہ کی طرف کی۔ ذخیرہ و تاتارخانیہ، ردالمحتار، حاشیہ عالمگیری نے دندان خوئش کے تعلق سے سیدنا امام اعظم کی طرف عدم حرج منسوب کیا۔

دوسری دلیل: اپنے جز کو لوٹا کر استعمال کرنے میں توہین نہیں ہے۔ ہاں! دوسرے کے جز کو استعمال کرنا توہین ہے۔ غالباً جز، نفس کی قید کا اضافہ اس لیے ہوا کہ جز، خوئش کو لوٹا کر استعمال کرنے میں توہین نہیں اور جز، دیگر کے استعمال میں توہین ہے، جیسا کہ بدائع وغیرہا کی عبارت گذری۔

اور میت کی قید اس لیے آئی ہوگی کہ وہ جز اس کے کام کا تھا زندہ جب بھی دوسرے میں لگانا جائز نہیں، جب انسان مر گیا تو اس کا جز اس کے کام کا تھا رہا، دوسرے کے کام آسکتا ہے مگر اس کی بھی اجازت نہ ملی۔ اسباب ستہ کے سہارے گنجائش دیکھی جائے۔ ھذا ما ظھر لي والعلم عند الله.

❁❁❁❁❁❁❁❁

تنقیحات بار اول: مئالہ-۵

از: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، استاذ جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، بنارس

بسم الله الرحمن الرحيم

الجواب [۱]: علاج کے لیے انسانی عضو کا قطع و برید ضرورت کے دائرۂ اثر میں داخل نہیں، اگرچہ طبیب یہ بتائے کہ اس علاج سے مریض کی جان بچ جائے گی۔ ایسا اس لیے کہ کوئی شخص شدت بھوک سے اضطرار کی حد کو پہنچ گیا، دوسرا شخص اس مضطر سے یہ کہے کہ میرا ہاتھ کاٹ کر کھا جاؤ، تو ایسی صورت میں بھی مضطر کے لیے ہاتھ کاٹ کر کھانا حلال و جائز نہیں۔ چنانچہ بہار شریعت میں ہے:

"ایک شخص اضطرار کی حالت میں ہے، دوسرا شخص اس سے یہ کہتا ہے کہ تم میرا ہاتھ کاٹ کر اس کا گوشت کھالو، اس کے لیے اس گوشت کے کھانے کی اجازت نہیں یعنی انسان کا گوشت کھانا اس حالت میں بھی مباح نہیں"۔ (بہار شریعت ص ۱۶، حصہ ۱۶)

جب اضطرار کی حالت ضرورت کے دائرۂ اثر سے باہر ہے تو محض علاج کے لیے قطع و برید ضرورت کے دائرۂ اثر میں کیوں کر آسکتا ہے۔

الجواب [۲]: کسی انسان کا کٹا ہوا عضو خود اس کے حق میں پاک ہے اور دوسرے کے حق میں ناپاک، جیسا کہ درمختار و شامی وغیرہما میں اس کی صراحت موجود ہے۔

الجواب ۳ محض تزیب وزینت اور جمال وآرائش کی خاطر ایک جگہ سے عضو کاٹ کر دوسری جگہ جوڑنا جائز ہے بشرطے کہ اس عمل سے ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو۔ لہذا جان بچانے کی ضرورت کے پیش نظر بدرجۂ اولی جائز ہوگا اور اس طرح ایک جگہ سے عضو کاٹ کر دوسری جگہ جوڑنے میں شرعاً کوئی حرج نہ ہوگا۔ ہاں! اگر اس طرح کے عمل میں جان کی ہلاکت کا غالب گمان ہو تو جائز نہ ہوگا، چناں چہ علما تصریح فرماتے ہیں کہ مثانہ میں پتھری پڑ جائے یا کوئی زخم اور پھوڑا ہو جائے تو آپریشن کے ذریعہ اس قسم کے علاج میں کوئی شرعی ممانعت نہیں، بلکہ علماء وفقہا نے تو یہاں تک اجازت دی ہے کہ کسی کو بجائے پانچ کے چھ انگلیاں ہوں تو زائد کو کٹوانے میں کوئی حرج نہیں۔ جب کہ اس میں صرف جمال وآرائش ہی ہے، چناں چہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

لا بأس بقطع العضو إذا وقعت فيه الأكلة لئلا تسري كذا في "السراجية"، لا بأس بقطع اليد من الأكلة و شق البطن لسلعة فيه كذا في "المنتقط". إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعا زائدة أو شيئا آخر قال نصير رحمه الله تعالى: إن كان الغالب على من قطع مثل ذلك الهلاك فإنه لا يفعل، وإن كان الغالب هو النجاة فهو في سعة من ذلك و من له سلعة زائدة يريد قطعها إن كان الغالب الهلاك فلا يفعل و إلا فلا بأس به. كذا في حزانة المفتين. (ص ۵۱۰/ ج ۴)

الجواب ۴ کسی انسان کے بدن سے کسی عضو کو کاٹ کر دوسری جگہ اسی انسان کے بدن میں جوڑنا خود اس کی اجازت یا اس کے ولی یا حاکم کی اجازت سے مشروط ہے کہ انسان اپنے جسم کا خود مالک ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔

❁❁❁❁❁❁❁❁

تنقیحات بار دوم / مقالہ ۲

از: مولانا قاضی فضل احمد صباحی، استاذ جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، بنارس

الجواب ۱ کسی کے علاج کے لیے دوسرے انسانی عضو کا قطع وبرید ضرورت کے دائرہ اثر میں داخل نہیں۔

الجواب ۲ کسی انسان کا کٹا ہوا عضو خود اس کے حق میں پاک ہے اور دوسرے کے حق میں ناپاک۔

الجواب ۳ جمال مقصود کے تحفظ کے لیے ایک جگہ سے عضو کاٹ کر دوسری جگہ جوڑ دینا جائز ہے بشرطیکہ اس عمل میں ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو۔ لہذا جان بچانے کی ضرورت کے پیش نظر بدرجۂ اولی جائز ہے۔

الجواب ۴ انسان کے بدن سے عضو کا کٹا پھر جوڑنا، اس کی یا اس کے ولی یا حاکم کی اجازت سے مشروط ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁

تنقیحات بار اول: مقالہ ۲

از: مولانا محمد اختر کمال قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب ۱ کسی انسان کے عضو میں قطع وبرید اس لیے کرنا کہ اس کے ذریعہ دوسرے آدمی میں پیوندکاری کی جائے، مطلقاً اس کی حرمت تحریر ہو چکی ہے کہ ایسا کرنا کسی طرح جائز نہیں بلکہ حرام وگناہ ہے۔ اور نہ یہ ضرورت کے دائرے میں نہیں آتا ہے کیوں کہ "قطع عضو من أعضاء" یہ ان افعال میں سے ہے جو اکراہ اور ضرورت کی صورت میں بھی مباح

نہیں ہوتے، بلکہ ان میں کچھ رخصت بھی نہیں ملتی ہے، جیسا کہ علامہ ابوبکر کاسانی حنفی بدائع الصنائع میں تحریر فرماتے ہیں:

وأما النوع الذي لا يباح ولا يرخص بالإكراه أصلاً فهو قتل المسلم بغير حق سواء كان الإكراه ناقصاً، أو تاماً ..... وكذا قطع عضو من أعضائه. (ص ۱۷۷، ج ۷)

اور "الضرورات تبیح المحظورات" کا قاعدہ اس نوع (قتل) پر کچھ بھی اثر نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت مولانا مفتی محمد نظام الدین صاحب رضوی نے اپنے مقالہ "ضرورت کا اثر و دائرۂ اثر" میں تحریر کیا ہے۔ تو کسی طرح اس طریقہ علاج میں کوئی شرعی ضرورت متحقق نہیں، بالخصوص جب کہ اس علاج میں فوائد کم اور مضرات بیش از بیش ہیں۔ لہٰذا اس کا علاج کرنا بطریقہ شرعی محض جائز ہے۔

الجواب ۳،۴ انسان کا عضو مقطوع دوسرے کے حق میں ناپاک ہے مگر خود صاحب عضو کے حق میں پاک ہے جیسا کہ درمختار میں اشباہ کے حوالے سے گزرا۔ نیز صاحب اشباہ کی ایک دوسری عبارت سے صاحب عضو کے حق میں پاک ہونا صاف ظاہر ہے۔ لکھتے ہیں: الأذن المقطوعة والسن المقلوعة طاهر لأن في حق صاحبهما ولو كانتا أكثر من قدر الدرهم. (ص ۲۴۳، ج ۱)

کسی انسان کا کوئی جز اس کے بدن سے الگ کیا جانا کبھی اس لیے ہوتا ہے کہ وہ جز زائد یا خراب ہوتا ہے۔ جس کا چھوڑ دینا خلل یا فساد کا باعث بنتا ہے۔ اس لیے اس عضو کو کاٹ کر الگ کر دینے میں کوئی حرج نہیں جب کہ اندیشہ ہلاکت نہ ہو۔ فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

لا بأس بقطع العضو إن وقعت فيه الأكلة لئلا تسري ..... إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعاً زائدة أو شيئاً آخر قال نصير رحمه الله تعالى: إن كان الغالب على من قطع مثل ذلك الداء لا يفعل، وإن كان الغالب هو النجاة فهو في سعة من ذلك. (ص ۴۵۶، ج ۵)

جیسے ناک کے اندر پکھوا گدشدہ گوشت یا ہڈی کی سڑی عام ہوتی جاتی ہے کہ اس میں بالعموم اندیشہ ہلاکت نہیں اور بھی کوئی عضو کاٹ کر کسی دوسری جگہ جوڑنا کسی مصلحت، منفعت کے سبب ہوتا ہے جس میں اندیشہ ضرر موہوم، جیسے کان کے حصہ میں کچھ آپریشن تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ تبیین الحقائق میں ہے:

الأصل أن [illegible] (ص ۲۲۷، ج ۶)

ایسے عضو کے قطع میں اندیشہ ہلاکت بکثرت نہ ہو اور اصل میں حفظ جان مظنون ہو تو یہ جائز و مستحسن ہونا چاہیے۔ جیسا کہ ابھی فتاویٰ ہندیہ کے حوالے سے گزرا۔ اور اگر قطع و وصل میں تحفظ جمال مقصود ہو جس میں کوئی شرعی محظور اور ضرر کا اندیشہ نہ ہو تو جواز مرغوب و پسندیدہ۔

حدیث میں ہے: إن الله جميل يحب الجمال. (مسلم شریف ص ۶۵، ج ۱)

الجواب ۵ تلقیح نمبر ۴ کے سلسلے میں عرض ہے کہ بہر حال انسان کے جسم سے اس کا کوئی عضو کاٹنے کے لیے (اگرچہ یہ قطع اسی کے لیے ہو) قولاً یا فعلاً اجازت ضروری ہے، بغیر اجازت قطع ناجائز ہے۔ حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ کی تفصیل قابل اتباع ہے۔

WWW.NAFSEISLAM.COM

تنقیحات باب اول : مقالہ - ۷ از: مولانا محمد ارشاد احمد رضوی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب (۱) انسانی اعضا کا تراشنا اور نکالنا فقہائے احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک دائرۂ ضرورت سے باہر ہے۔ اسی لیے ان کے نزدیک کبھی بھی کسی صورت میں اس کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ اس کے متعدد جزئیات مختلف فقہی کتابوں میں مذکور ہیں اور اس موضوع پر لکھے گئے مقالات میں بھی شامل ہیں۔ بدائع الصنائع میں سیدنا ملک العلما ابوبکر بن مسعود کاسانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تحریر فرماتے ہیں:

وأما القطع الذي لا يباح ولا يرخص بالإكراه أصلاً فهو قتل المسلم بغير حق سواء كان الإكراه بالقضاء أو بغيره ..... وكذا قطع عضو من أعضائه، وضرب المهلك. (ص ۱۷۷، ج ۷)

فقیر نے گذشتہ سیمینار کے اس موضوع پر تحریر کردہ اپنے مقالہ میں لکھا تھا اس لیے فقہ حنفی کے نصوص کے مطابق پیوندکاری کی اس قسم کے جواز کی صورت ظاہر نہیں ہوتی بالخصوص اس صورت میں جب کہ اس کی شرح کامیابی بہت کم ہو۔

اس کے بعد "جواز کی راہ" کے عنوان سے ضرورت کو بنیاد بنا کر اس کے جواز کی گنجائش کے بارے میں لکھا تھا۔ اس تحقیق جواز کے لیے اس فقیر بے بضاعت نے اپنے ناقص ترین مطالعہ کی روشنی میں متقدر ائمہ اسلام کے ان اقوال کو راہنما بنایا تھا جن میں مضطر کے لیے مردار اور مردہ انسان کے گوشت کھانے کو جائز بتایا گیا تھا۔ حضرت علامہ ابو محمد عبداللہ بن احمد بن محمد ابن قدامہ مقدسی متوفی ۶۲۰ھ تحریر فرماتے ہیں:

وإن وجد معصوماً ميتاً لم يبح أكله في قول أصحابنا، وقال الشافعي وبعض الحنفية: يباح وهو أولى لأن حرمة الحي أعظم ..... واختار أبو الخطاب أن له أكله. اهـ ملخصاً. (ص ۶۰۲، ج ۸)

فقیر نے اس عبارت اور ان دوسری عبارات کو مدنظر رکھتے ہوئے جو فقیر کے مقالہ میں مذکور ہیں، یہ خیال کیا کہ ان ذوی الاحترام ائمہ کی نگاہ عالی میں کوئی نص فقہی یا نظیر ملی ہوگی جس کی بنیاد پر ان نفوس قدسیہ نے اس کا قول کیا اور جب کسی بھی محل میں ضرورت کے تحت اجازت حاصل ہو گئی تو پھر وہ مقام ضرورت کے دائرہ اثر میں آگیا۔ سیدنا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قدس سرہ در رسالہ مبارکہ جلی النص في أماكن الرخص میں تحریر فرماتے ہیں:

"اب مواضع ضرورت کا استثنا تو بدیہی ..... اس کے لیے تمام ممنوعات کہ کسی حال میں قابل اباحت یا متحمل رخصت ہوں، مباح یا مامور بہ ہو جاتے ہیں"۔ (فتاوی رضویہ، ص ۱۹۹، ج ۹، کتاب الحظر والاباحۃ، نصف آخر)

لیکن چوں کہ یہ قول جمہور سے ہٹ کر ایک تفرد رکھتا ہے۔ تو اب یہ امر ارباب نظر کے حوالے کہ یہ متفرد قول اس معاملہ کو ضرورت کے دائرہ کا تاثیر میں لانے کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں؟ فقیر کو اس بارے میں کوئی راہنمائی نہ مل سکی۔

لیکن فقیر کے خیال میں اب پیوندکاری کے باب میں ضرورت کا تحقق ہی محل نظر ہے، کیوں کہ جدید تحقیقات نے اس کے سوا دوسری صورتیں ایجاد کر لی ہیں جن میں یہ شرعی قباحتیں موجود نہیں۔ محققین نے اس طریقہ کار کی یہ خرابی پائی کہ مریض کا جسم دوسرے کے اعضا کو قبول کرنے سے انکار کر دیتا ہے اور یہ چیز بسا اوقات بہت نقصان دہ بلکہ جان لیوا ثابت ہوتی تھی جب کہ اس کے تدارک کے لیے بھی دوائیں موجود ہیں۔ لیکن اس سے خطرہ مکمل ٹلتا نہیں اس لیے اب امریکہ کی ایک کمپنی ایڈوانس ٹکنالوجی (ADVANCE TECNOLOGY) نے خود مریض کے جسم کے خلیات (CELLS) سے ان

مطلوبہ اعضا کی تیاری کا کامیاب تجربہ کیا ہے جو جلد ہی دوسرے ملکوں میں بھی پھیل جائے گا۔ یہ اعضا کلونگ کے عمل سے تیار ہوتے ہیں۔ لعل اللہ یحدث بعد ذلک امراً۔

الجواب [۲] کسی انسان کا عضو خود صاحب عضو کے حق میں جسم سے جدا ہونے کے بعد بھی پاک ہے۔ عام ازیں کہ اس میں حیات عود کرنے کی صلاحیت ہو یا نہیں۔ جیسا کہ حضرت فقیہ النفس قاضی خاں، حضرت ملک العلما کاسانی، صاحب درمختار، علامہ شامی، علامہ ابن نجیم قدست اسرارہم کی تصریحات سے ثابت ہے۔

اس کی تفصیل کے لیے دیکھا جائے (فتاویٰ قاضی خاں بر حاشیہ عالمگیری ص ۲۰، ج ۱/ بدائع الصنائع ص ۱۳۳، ج ۵/ الاشباہ والنظائر ص ۲۰۳، ج ۲/ البحر الرائق ص ۲۳۳، ج ۱/ ردالمحتار ص ۱۹۷، ج ۵ اور ص ۲۰۷، ج ۱) واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۳] اعضا کی پیوند کاری کی دوسری قسم میں عضو کا استعمال بربنائے ضرورت ہو یا بربنائے زینت، دونوں صورتوں میں حکم جواز یکساں ہوگا۔ اس لیے کہ یہ حکم جواز بربنائے طہارت ہے۔ بربنائے ضرورت نہیں کہ مقام ضرورت تک ہی خاص رہے۔ لہٰذا جس طرح دوسری مباح اور طاہر چیزوں کا دوا یا استعمال زینت اور ضرورت دونوں محل میں یکساں طور سے جائز ہے، اسی طرح سے یہ بھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۴] انسان کے تمام اعضا بطور امانت اسے سپرد کیے گئے ہیں اور اسے ان کا ذمہ دار بنایا گیا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے: إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (سورۃ الاسراء-۱۷، الآیۃ-۳۶)

سوال اسی سے ہوتا ہے جسے ذمہ داری سونپی جاتی ہے۔ اس لیے اس ذمہ دار کے حوالے کی گئی چیزوں میں تصرف بغیر اس کی اجازت کے روا نہ ہوگا۔ اور جس وقت وہ اس کی استطاعت نہیں رکھتا تو یہ حق اجازت ولایت کی ترتیب سے ان افراد تک منتقل ہوتا رہے گا جو اس کی اہلیت کی مفقود ہونے کی صورت میں اس کے معاملات کے ذمہ دار بنائے گئے ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

❁❁❁❁❁❁❁❁

تنقیحات بار اول : مقالہ-۸

از: مولانا محمد ابوالحسن قادری مصباحی، جامعہ امجدیہ رضویہ گھوسی، مئو

اشیائے محرمہ کی چار قسمیں ہیں: **اول** وہ شئ حرام جس کی حرمت کسی بھی حال میں زائل نہ ہو اور اس کے ارتکاب کی کبھی اجازت و رخصت نہ ہو۔ مثلاً زنا، قتل مسلم، قطع عضو مسلم۔ **دوم** جس کی حرمت اکراہ ملجی وغیرہ کی صورت میں ساقط ہو جائے اور ارتکاب حلال ہو جائے، جیسے شرب خمر و اکل میتہ وغیرہ۔ **سوم** جس کی حرمت کبھی ساقط نہ ہو، مگر اس میں عذر اکراہ شرعی کی بنیاد پر رخصت کا احتمال ہو، مثلاً کلمۂ کفر بولنا۔ **چہارم** جس کی حرمت میں سقوط و زوال کا احتمال ہو، مگر عذر اکراہ سے ساقط نہ ہو، اگرچہ رخصت کا محتمل ہو، جیسے غیر کا مال کھانا۔ کتاب المنار مع نور الانوار ص ۳۱۳، ۳۱۴ میں ہے:

والمحرمات أنواع: حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فإنه لا يحل بعذر الإكراه قط فهو داخل في الإكراه الحظر و قتل المسلم فإن حرمته لا تنكشف لأن دليل الرخصة خوف تلف النفس والعضو والمكره والمكره عليه في ذلك سواء فلا ينبغي للمكره أن يتلف نفس أحد أو عضوه لأجل سلامة

نفسه أو عضوه فصار الإكراه في حكم العدم فكأنه فعله بلا إكراه فيحرم. وحرمة تحتمل السقوط أصلاً بعذر الإكراه وغيره و تصير حلال الاستعمال فهو داخل في الإكراه الفرض كحرمة الخمر و الميتة والدم

من الحي كسنه إلا في حق صاحبه فظاهر و إن كثر فتأمل. وفي شرح العلامة المقدسي قلت: والجواب عن الإشكال أن إعادة الأذن و نباتها إنما يكون غالبا بعود الحياة إليها فلا يصدق أنها منها أعني من الحي لأنها بعود الحياة إليها صارت كأنها لم تبن ولو فرضنا شخصا مات ثم أعيدت حياته معجزة أو كرامة لعاد ظاهرا. (ص ۱۰۷، ج ۱)

سراج میں ہے: الأذن المقطوعة والسن المقلوعة طاهرتان في حق صاحبهما و إن كانتا أكثر من قدر الدرهم.

خلاصۃ الفتاوی میں ہے: و لو قطع عضو منه أعادهما أي مكانهما وصلى وسنه أو أذنه في كمه يجوز صلاته. (ص ۱۱، ج ۱)

بحرالرائق میں ہے: وفي المحيط: رجل قطعت أذنه أو قلعت سنه وأعاد أذنه إلى مكانها أو سنه الساقطة إلى مكانها وصلى أو صلى وأذنه أو سنه في كمه يجوز. (ص ۱۰۷، ج ۱)

اسی میں ہے: لكن في فتاوى قاضي خان والخلاصة ولو قلع إنسان سنه أو قطع أذنه ثم أعادهما إلى مكانهما أو صلى وسنه أو أذنه في كمه تجوز صلاته في ظاهر الرواية.

حکم ۲ جان بچانے یا کسی عضو کے تلف ہوجانے کی ضرورت کے قبیل نظر کسی انسان کا کوئی عضو کاٹنا اور اسی کے بدن میں جوڑنا جائز ہے کہ اپنا عضو اکرام شرعی اور ضرورت پر کاٹنا اور کٹوانا جائز ہے۔ چنانچہ ردالمحتار میں حضرت علامہ شامی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: أكره بالفعل على قطع يده نفسه وسعه ذلك. (ص ۹۹، ج ۵)

بہار شریعت میں ہے: اعظم جو صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں: اگر مجبور کیا گیا کہ تو اپنا عضو کاٹ لے ورنہ ہم تجھے قتل کر ڈالیں گے تو اس کو جائز ہے۔ (ص ۸، ج ۱۵)

نیز بہار شریعت میں ہے: بعض امراض میں مریض کو بے ہوش کر دیتے ہیں گوشت کاٹا جائے یا ہڈی وغیرہ کو جوڑا جائے یا زخم میں ٹانکے لگائے جائیں اس ضرورت سے دوا سے بے ہوش کرنا جائز ہے۔ (ص ۱۲، حصہ ۱۶)

اور تحفظ جمال اس طرح ہوتا ہے: ایک یہ کہ جسم میں کوئی زیادتی ہو مثلاً زائد انگلی ہو یا گوشت اور کھال کے درمیان زیادتی ہو جس سے [illegible] ایک جگہ سے صحیح و سالم عضو کو کاٹ کر دوسری جگہ جوڑنا۔ ایسی صورت اس وقت جائز ہے جب کہ اس کے کاٹنے سے ہلاکت اور جان جانا غالب نہ ہو، تبیین الحقائق میں ہے: الأصل أن إبصال الألم إلى الحيوان لا يجوز شرعا إلا لمصالح تعود عليه. (ص ۲۲۷، ج ۶)

فتاوی عالمگیری میں ہے: إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعا زائدة أو شيئا آخر قال نصير رحمه الله تعالى: إن كان الغالب على من قطع مثل ذلك الهلاك فإنه لا يفعل، وإن كان الغالب هو النجاة فهو في سعة من ذلك و من له سلعة زائدة يريد قطعها إن كان الغالب الهلاك فلا يفعل و إلا فلا بأس به. كذا في خزانة المفتين. (ص ۲۵۰، ج ۹)

ظاہر ہے کہ زائد انگلی یا کوئی اور عضو یا حصہ کاٹنا اور گوشت اور کھال کے درمیان زیادتی کاٹنا ہے جمال اور افراط حسن و آرائش کے لیے ہی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ تحفظ جمال کے لیے جب ہلاکت غالب نہ ہو اعضا میں قطع و برید

جائز ہے کیوں کہ بدصورتی پیدا کرنے والے زائد عضو کو کاٹنا ہے۔ اور دوسری صورت ناجائز کہ محض جمال و افزائش حسن کے لیے صحیح و درست عضو کو کاٹنا امانت میں بے ضرورت شرعی تصرف ہے۔ سارے اعضا امانت ہیں۔

ارشاد باری ہے: إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا. (سورۃ الاسراء-۱۷، الآیۃ-۳۶)

اور تحفظ جمال ضرورت نہیں زینت ہے اور زینت کے لیے اعضا میں قطع و برید درست نہیں، یہی وجہ ہے کہ چھوٹے بچوں کے کان میں سوراخ کرنا جائز نہیں جب کہ بچیوں کے کان میں سوراخ کرنا جائز کہ ضرورت ہے۔ درمختار ص ۲۹۸، ج ۵، اور ہندیہ ص ۱۱۳، ج ۴ میں ہے:

ولا بأس بثقب آذان الصبيان كذا في الظهيرية ولا بأس بثقب الأطفال من البنات لأنهم كانوا يفعلون ذلك في زمان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من غير نكير كذا في الكبرى.

نیز اس میں ایذائے مسلم ہے جو بلاوجہ شرعی حرام قطعی۔ قال الله تعالى: وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ اھ.

خلاصۂ کلام یہ کہ جان یا عضو کو ہلاکت سے بچانے کی ضرورت سے کسی انسان کا کوئی عضو ایک جگہ سے کاٹ کر دوسری جگہ جوڑنا مطلقاً جائز، مگر تحفظ جمال کے لیے صورت اولی میں جائز صورت ثانیہ میں ناجائز ہے۔

الجواب (۴) مشروط نہیں، ورنہ جب مریض اضطراب کی حالت میں پایا جائے اور حاکم سے اجازت کی فرصت نہ ہو تو ڈاکٹر خود علاج کرنے کا مختار نہ ہوتا۔ واللہ تعالی أعلم بالصواب.

❁❁❁❁❁❁❁❁

تنقیحات بار دوم: مسئلہ-۵ از: مولانا محمد ابوالحسن قادری مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو

الجواب (۱) ایک انسان کا عضو دوسرے انسان میں لگانا، یوں ہی صحیح و سالم انسان کے اعضا میں قطع و برید ناجائز و حرام ہے، اس لیے کہ یہ دونوں امور ضرورت و ضرورت سے خارج ہیں۔ ردالمحتار ص ۹۲، ج ۵ میں ہے: قسم يحرم فعله و يأثم بإتيانه كقتل مسلم أو قطع عضو منه.

الجواب (۲) اپنا کوئی عضو بذریعہ آپریشن کسی کو دے کر دوسرے کا عضو لینا یا خیرات کرنا یا فروخت کرنا، اسی طرح اپنے کسی عزیز کے کسی عضو کو اپنی رضامندی سے کسی کو دینا یا خیرات کرنا حکم سابق رکھتا ہے۔

مگر مسلمان کو ہبہ اور عطیہ کے طور پر اس وقت لینا جائز ہونا چاہیے جب کہ اس کو ضرورت شرعیہ متحقق ہو اور غیر ذمی و مستامن کا قریب خاطر و برضائے قلبی دے، جیسا کہ اشباہ کے درج ذیل جزئیہ میں انسانی گوشت کے مقابل شکار کے لیے لفظ اولی کے استعمال سے مفہوم ہوتا ہے۔ ولو اضطر وعنده صيد و مال الغير فالصيد أولى وكذا الصيد أولى من لحم الإنسان. (ص ۱۱۳)

الجواب (۳) کسی انسان کا کوئی عضو اسی کے بدن سے جدا کرنا، پھر دوسری جگہ جوڑنا اس وقت جائز ہے جب کہ ایسا نہ کرنے سے اس کی جان جانے اور عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو۔ اور ایسے ہی اس زائد عضو کو کاٹنا (جب کہ جان جانے کا خطرہ نہ ہو) جس سے بدصورتی ہو رہی ہو۔ ردالمحتار ص ۹۲، ج ۵ میں ہے۔ أكره بالفعل على قطع يد نفسه وسعه ذلك.

❁❁❁❁❁❁❁❁

تنقیحات بار دوم: مسئلہ ۶

از: مولانا ناظم علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

الجواب (۱) مسلم میت کا عضو لے کر لگانا جائز نہیں، کیوں کہ یہ تحریم انسانی و شرافت بشری کے خلاف ہے۔ حدیث پاک میں فرمایا گیا: "أذى المؤمن في مماته كأذاه في حياته" (مصنف ابن أبي شيبة، الجنائز ج ۳، ص ۲۶۷) ظاہر ہے کہ مسلم میت کا عضو لے کر کسی انسان کے بدن میں لگانا بغیر ضرر ممکن نہیں و الضرر لا یزال بالضرر۔

علاوہ ازیں مسلم میت کا عضو کسی کے جسم میں لگانا تذلیل و اہانت سے خالی نہیں۔ شرح سیر کبیر میں ہے: "والآدمي محترم بعد موته على ما كان عليه في حياته حتى لا يجوز التداوي بشيء من الآدمي الحي لإكرامه فكذلك لا يجوز التداوي بعظم الميتة" (شرح السیر الکبیر)

فقہائے کرام نے مسلم میت کے جسم میں قطع و بریدی اجازت صرف انسان کی جان بچانے کی ضرورت کے لیے دی ہے، لیکن اس سے انتفاع کی اجازت نہیں دی ہے۔ جیسا کہ فتاوی عالمگیری میں ہے

"امرأة حامل ماتت و علم أن ولدها حي فإنه يشق بطنها من الشق الأيسر، وكذلك إذا كان أكثر رأيهم أنه حي يشق بطنها" (ص ۱۱۱، ج ۴، کتاب الکراهیة)

ایک اور مقام پر ہے: "قال محمد رحمه الله تعالى: ولا بأس بالتداوي بالعظم إذا كان عظم شاة أو بقرة أو بعير أو فرس أو غيره من الدواب إلا عظم الخنزير و الآدمي فإنه يكره التداوي بهما" (ص ۳۵۴، ج ۵، کتاب الکراهیة)

مذکورہ عبارت سے مذہب صحیح یہی معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ فتاوی ہندیہ میں ہے: "إن شعر الآدمي لا ينتفع به إكراما للآدمي، قيل: الانتفاع بشعور الآدمي للخياطة قيل: الكراهة وهو الصحيح" (ص ۳۵۴، ج ۵، کتاب الکراهیة)

بحر الرائق میں ہے: "(قوله الآدمي و الانتفاع به) أي لبسه بجلده و الانتفاع به لأن الآدمي مكرم غير مبتذل فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مبتذلا" (ص [illegible] کتاب البیع الفاسد)

حاصل یہ کہ اضطرار کی حالت متحقق ہو، پھر بھی مسلم میت کے جسم میں قطع و برید اس کے اعضا سے انتفاع کے لیے ناجائز ہے۔ اس مقام پر یہ کہنا کہ اعضائے میت مسلم سے پیوندکاری نہ کرنے میں ایک عضو محترم کا ضائع ہونا لازم آئے گا اور عضو محترم کی ضیاع سے قطعاً احتراز واجب ہے۔ اس لیے پیوندکاری جائز ہونی چاہیے۔ محل نظر ہے۔ اس لیے کہ فقہائے کرام نے اس کا اصلاً اعتبار نہ فرمایا بلکہ انسان کی تحریم بالشریف کو معتبر و محترم قرار دیا۔ اس لیے ایک امر مباح کے لیے انسان کی اہانت شرعاً روا نہ ہوگی اور یہ اہانت پیوندکاری کا تقاضا لابد ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁

تنقیحات بار دوم: مسئلہ ۷

از: مولانا اختر حسین، استاذ دار العلوم علیمیہ جمدا شاہی بستی

الجواب (۱) اپنے جسم کے کسی عضو کو کاٹ کر اپنے ہی جسم کے کسی دوسرے حصے پر لگانا جان بچانے کے لیے یا کسی عضو کو بچانے یا اسے قابل منفعت بنانے یا بحال مقصود کی بحالی کے لیے ہو تو تمام صورتوں میں جائز ہے۔ تمام مقالات میں دلائل مرقوم ہیں۔ دو دلیلیں پیش ہیں۔ درمختار میں ہے:

واختلف في أذنه ، ففي البدائع نجسة، و في الخانية: لا . وفي الأشباه: المنفصل من الحيّ كميتة إلا في حق صاحبه فطاهر، و إن كثر.

البحر الرائق مسائل شتی میں ہے: أنّ إيصال الألم إلى الحيوان لا يجوز شرعًا إلا لمصالح تعود عليه. (ص ٤٦٥، ج ٧، مسائل شتى من كتاب الحظر)

الجواب [۲] کسی عضو انسانی کے بے کار ہو جانے کی صورت میں کسی حیوان کا عضو اگر اس کے لیے کار آمد ہو سکتا ہے تو حلال جانور کو بعد ذبح اور اس سے کام نہ چلنے کی صورت میں سوائے خنزیر کے دوسرے غیر حلال جانور کو بعد ذبح لگا سکتے ہیں اور اگر اس سے کام نہ چل سکے تو غیر مذبوح کا عضو بھی لگا سکتے ہیں کہ وہ مضطر کے حکم میں ہے۔

الجواب [۳] مسلم میت کا عضو لے کر لگانا جائز ہے یا نہیں۔ احقر کی رائے یہ ہے کہ جب مسلم زندہ کا کوئی عضو لینا، دینا، لگانا کسی حال میں جائز نہیں تو یہی حکم مسلم مردے کا بھی ہوگا، اس حدیث پاک کی روشنی میں۔ أذى المؤمن في مماته كأذاه في حياته.

نفس اسلام
WWW.NAFSEISLAM.COM